حسن بزاينيّة

كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين







حسن بزاينيّة

كتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائفُها

حسن بزاينيّة

كتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائفُها





المركز الثقافي العربي

الكتاب: **كتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائفُها**
تأليف: **حسن بزاينيّة**
الطبعة الأولى، 2014
عدد الصفحات: 480
القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-725-4

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الإهـداء

الحمد للّه وحده.

إلى روح والدي، أصلاً طيّباً.

إلى أمّي.

إلى عائلتي «الصّغيرة» التي احتملت نصيباً من عَناء هذا البحث.

إلى عبد المجيد الدقي عرفاناً وتقديراً.

إلى نعيمة وعُلا وصفاء وشهاب وضياء وسناء وفداء حبّاً ووفاء.

المقدّمة

نشأنا في الجامعة التّونسية(*)، فحُبِّب إلينا البحث في التّراث العربي، إذ وجدنا أكثرَ أساتذتنا الأوّلين ولَّوْا وُجوهَهم شطره، فخاضوا في التّراث النّحوي، والشّعر الجاهلي والإسلامي، وتاريخ الدّول الإسلامية القديمة... وسارت في خُطاهم الطّبقة الثّانية من الباحثين، فيمّموا التّراثَ البلاغيَّ، والتّجارة القديمة والجدل القديم، والتّفكير اللّساني في الحضارة العربيّة... وهكذا كِدنا نزهَد في «الجديد»، وننفُر من دراسة الثّقافة الحديثة.

ولا مراء في أنّ البحث في التّراث أرسى عمَد الفكر العربي الحديث على جُهود القُدامى، كالجاحظ وابن خلدون وعبد القاهر الجرجاني والغزالي وغيرهم، إذ أفاد المُحدَثون من تآليف السّلف فأخصبوا الدّرس البلاغي، والخِطاب النّقدي، والبحثَ في العقائد وهلمّ جرّاً. لكن هل يعصِمُنا ذلك من الخوض في ميادين الثّقافة الحديثة، والفحص عن خصائصها الذّاتية؟

إنّ الإعراضَ عن الفِكر الحديث بألوانه هُروبٌ من حاضر يَكتنفنا، ويَقْتضي منّا أن نفهمَه، ولا سبيلَ إلى فهمِه إلا بدِراسة أشكاله الثّقافية. وإنّ دارِسَ مُصنّفات المُحدَثين ليجِد نفسه في صميم مشاغل العصر، في صميم مشاغله. ولا نُنكِر أنّ هذه الآراء لم تستقِرّ في أذهانِنا إلا بعد الإيغال في قراءة نماذجَ كثيرةٍ من كتب المُحدَثين والمُعاصِرين في سيرة النبيّ محمّد، فإذا هي «صفحة» من تاريخ العرب

(*) هذا الكِتاب في الأصل رسالة دكتوراه في الحضارة العربيّة قُدّمت بكلية آداب منوبة (الجامعة التّونسية) في 01 آذار/ مارس 2010، وناقشتها لجنة متركّبة من الأساتذة الآتين: الأستاذ توفيق بن عامر مُشرِفاً، والأستاذ مبروك المنّاعي رئيساً، والأستاذين عبد الله الخلايفي والطّاهر المنّاعي مُقرّرِيْن، والأستاذ فتحي القاسمي عُضواً. وأُجِيزت بملاحظة مُشرّف جدّاً.

المُحدَثين على حدّ عِبارة سامي سبانخ[1]، صفحة نسيجة وحدها لأنّها تتعلّق بِمُؤسِّس الجماعة الإسلامية، الذي لا يزال ذا سُلطانٍ في أذهان أتباعه، ولا يزال الأتباع فاعِلين في ضوء تعاليمه. وإذا الماضي والحاضر يتعايشان في هذه «الصّفحة» التي ما فتِئت فقراتُها تتكاثف، إذ شهِد العصْرُ الحديثُ عودةً قويّةً إلى السّيرة النّبوية، منذ عهدِ الطّهطاوي (ت 1873) الذي وضع قواعِدَ التّأليف في هذا الباب حسَب كثير من الباحثين، بإنشائه سيرةً سمّاها **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحِجاز**. ثمّ طما سيل السّير النّبوية. . .

يذكر الباحِثون أنّ ما صُنّف في السّيرة النبوية في هذا العصر، يفوق عدَداً ما وضعه القُدامى خلال قرون، وهو ما يجعل من هذا «الجنس» الجامع ظاهرةً ثقافية بارِزةً في الاجتِماع العربي والإسلامي الحديث. وقد لقِيت كتبُ السّيرة الجديدة نَفاقاً غيرَ مُدافَع، واستجلبت أقلاماً شتّى لأدباء كتوفيق الحكيم (ت 1987)، ورجال سياسة كعبد العزيز الثّعالبي (ت 1944) ومحمّد حُسين هيكل (ت 1956)، وعسكريين كالصّاغ محمّد فرج[2]. . . فلم يعد التّأليف في السّيرة النّبوية مَخصوصاً برجال الدّين، والمُؤرّخين كما كان الأمر لدى المُسلمين في القرون الخالية، وهذا مُؤذِنٌ بأنّ حياة النبيّ العربي أضحت مَشْغَلاً عامّاً في حياة المُسلمين لهذا العهد، ولا نقصِد بكلامنا جانبَ التعبّد بذكر النبيّ والاقتداء بسُنّته، فذلك سلوك المُسلِمين قديماً وحديثاً، وإنّما نعني الكِتابة حول الرّسول وما تحمِله من رسائلَ فكرية، وما تضطلع به من وظائفَ إيديولوجية وسياسية. . . وإنّ عقدَ مُؤتمراتٍ إسلامية للسّيرة النّبوية يزيد منزِلتَها في حياة المسلمين المُعاصِرين جَلالةً، إذ انعقد بباكستان سنة خَمسٍ وسبعين وتِسعِمائة وألف المُؤتمر الإسلامي الأوّل للسّيرة النّبوية، وأسند جوائزَ ماليةً هامّة لخمسة بحوثٍ مُختارة في السّيرة النّبوية[3].

---

(1) Edouard Sami Sabanegh, *Muḥammad B. Abdallah, «le Prophète» : portraits contemporains, Egypte, 1930-1950* (Paris: J. Vrin, 1981), pp. 9-10.

(2) ألّف هذا الضّابط كتابين في حروب الرّسول هما: **محمّد المُحارِب** (القاهرة: 1951). **والعبقرية العسكرية في غزوات الرسول** (القاهرة: 1958).

(3) راجع تقديم كتاب صفيّ الرّحمان المُباركفوري، **الرّحيق المختوم** (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت)، ص 5.

لا ريب في أنّ هذه الظّاهرة الثّقافية في حياة العرب والمُسلِمين المُحدَثين تستأهِل تفسيراً، من أجل الوقوف على سرّ هذه العودة القويّة إلى السّيرة النّبوية، مع وفرة ما كُتِب فيها قديماً وأغلبُه مطبوع، ومُغنٍ في عرض حياة محمّد. لقد حظِيت علوم إسلامية أخرى بدراسات وفيرة ترصُد طرائق المُحدَثين في التّعامل معها، فأُفرِدت بُحوث لمكانة الحديث النّبوي في الفكر الإسلامي الحديث[1]، وأخرى لاتّجاهات التّفسير في العصر الحديث، بل لعلّه حاز أوسَع اهتِمام[2]. أمّا السّير النّبويّة الجديدة فلم تحظَ على كثْرَتِها بالقَدْر نفسه من الدّرس، وما أُنجز حولَها من بُحوث يكاد يقتَصِرُ على بعض مُؤلّفات الكُتّاب العرب المِصريينَ، هيكل وطه حُسين والعقاد وغيرهم، كدراسة إدوارد سامي سبانخ المُتقدّم ذكرُها (بالفرنسيّة). وعلى هذا النّحو تُرِكت السّير التي صنعها الشّيعة المُحدَثون، والنّصارى العرب، وهي تصانيفُ تُبايِنُ نَمَطَ السّير الرّائجة التي تتّخذ من المصادر السُنّية القديمة عُمدَةً.

إنّ انعدام دراسة وافية لمُدوّنة السّيرة الحديثة، كان باعِثاً مُحفِّزاً على هذا البحث، وسيدرك القارئُ أنّ تلك المُدوّنةَ على حظٍّ كبير من الغناء، لا يختصره أُنموذجٌ منها مهما جلّت قيمتُه، بل قد يَرُدُّ الدّرس شيئاً من السِّير السّائرة المشهورة إلى كُتُب مُخمَلَة، فنُنصِفُ الطّائِفتَيْن. وقد اقتضى توسيع المدوّنة أن نُوسّع الفَترة المدروسةَ مُراعاةً للتنوّع، واعتِرافاً بأثر التّاريخ في كِتابة السّيرة، فما يُكتَبُ في ظروف تاريخية متنوّعة، لا يتَشابه دائماً، ويكفي ههنا أن نُشيرَ إلى أثر ثورة يوليو 1952 في السّير النّبوية التّي كُتِبت بِمِصرَ في العقدين السّادِس والسّابع من القرن العِشرين.

---

(1) أُنظر مثالاً: محمّد حمزة، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، ط 1 (الدار البيضاء؛ بيروت: المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري؛ المركز الثقافي العربي، 2005). وهذا البحث في الأصل أطروحة جامعية قُدّمت بالجامعة التّونسيّة سنة 1991.

(2) أُنظر أمثلة لهذه البُحوث: عبد المجيد المُحتسب، **اِتّجاهات التّفسير في العصر الحديث** (بيروت: 1973).

- J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation, 1880-1960* (Leiden: 1961).
- J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1980).

وقد التزمنا في هذا البحثِ أن ندرُسَ كِتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المُحدَثين، دونَ الشّعر الحديث في النبيّ محمّد، تقيُّداً بمفهوم الكِتابة في الثّقافة العربية، إذ هي إحدى رُكنَيْ الصِّناعتين (العسكري: **كتاب الصّناعتين، الكِتابة والشّعر**)، ولأنّ هذا الشّعر حظي بأكثرَ من دراسة وافية، مثلما سيتّضح في تقويم دراسات المُحدَثين للسّير الجديدة. لكنّا لم نُعرض عن الشّعر كُلّيّةً، بل استأنسنا به في إبراز الاتّجاهات الحديثة إلى كِتابة السّيرة النّبوية. وليست غايَتُنا في إنجاز بحثٍ يهفو إلى الإحاطة بتآليف المُحدَثين في باب السّيرة النّبويّة بالهيِّنة إدراكُها، فالفَترة التي تُوسَم بصفة «الحديث» طويلة، تشمل القرن التّاسِعَ عَشَرَ والعِشرين، إذا اعتبرنا الحِقبة المُعاصرة جزءاً من التّاريخ الحديث. فكان واجِباً علينا أن نَختارَ مرحلة من التّاريخ الحديث، فاخترنا قرناً يبدأ مع العقد الثّامن من القرن التّاسِع عشَرَ، وينتهي مع العقد الثّامن من القرن العِشرين، وهي المرحلة التي إليها تُعزى النّصوص التي درسنا، وهي فَترة من الزّمن تُمثِل جَنانَ التّاريخ الحديث، وقد جاءت خَصيبة بألوان من السّير النّبوية، قدّمت بين أيدينا نماذج عديدة للاختيار.

ألم يهتدِ العرب القُدامى إلى أنّ اختيار المرء قطعة من عقله، فما أثقَلَ هذه الرّسالةَ! لقد حاولنا أن نستصفِيَ من مُدوّنة السّيرة الحديثة، نماذج تُعبّر عن «الاتّجاهات» الرّئيسة في كِتابتها، أي عن مناهج العرب المُحدَثين في التّفاعُل مع تاريخ النبيّ، وطرائق توظيفهم لذاك التّاريخ في حاضرهم، توظيفاً فكريّاً وإيديولوجيّاً وسياسِيّاً. . . وإنّ لفظ «العرب» يفرِض علينا ألا يكون اختيارُنا لمصادر الدّراسة أسيرَ قُطر عربي واحد، كما فعل غيرُ باحث، فبلاد العرب مشرقٌ ومغرب، لذا راعينا هذا التنوّعَ. والعربُ المسلمون ليسوا جميعاً سُنّةً، فلم نغفل إسهام الشّيعة، وليس العرب كافّةً مُسلِمين، فاهتممنا بالسّير الّتي صنّفها النّصارى المُحدثون.

وتُواجهنا في فاتحة هذا العمل معضلة أخرى، وهي اختِلاف محامل السّيرة من حيثُ أجناسُ الكِتابة، فلئن كانت نثراً كلُّها، فإنّ منها النّثر التّاريخي، ومنها النّثر القَصصي، ومنها النّثر المسرحي، ومنها ما كان جامِعاً لألوان من النّثر، كالخبر والرّواية التّاريخية، والخاطرة. . . ولمّا كان غرضُنا أن نرصُدَ آراء المُحدَثين من خلال السّير المكتوبة، فإنّنا لم نخُصّ جِنساً دون آخرَ بهذه الدّراسة الحضارية

التّاريخية. ونظرنا إلى شكل الكِتابة باعتباره حَمّالاً لفِكرة، وخادِماً لمقصد، ولم نهتمّ بخصائصه الإنشائية، إلا إذا كان ذلك مُسهِماً في اكتناه وِجهة النّظر إلى السّيرة، ومُعبّراً عن مقاصد صاحبها من كِتابتها.

أمّا خُطّة البحث فلم نبتدعْها، وإنّما سايرنا فيها صيغة العُنوان، فأفردنا البابَ الأوّل لقضايا تمهيدية تخُصّ علاقة العرب المُحدَثين بسيرة النبيّ محمّد، تعرّضنا فيها لتاريخ تدوين السّيرة حتّى العصر الحديث، لأنّ كتابة المُحدثين تستند طوْعاً وكرْهاً إلى ذاك التّاريخ. ثمّ أظهرنا ضخامة مدوّنة السّيرة الحديثة، ورسمنا خُطّة من أجل دراستها، وختمنا الباب بتقويم لأهمّ جهود المُحدَثين في دراسة السّير الجديدة، لأنّ عليها سيتأسّس جُهدنا. وأفردنا الباب الثّاني لاتّجاهات الكِتابة فحدّدناها بثمانية، تُحيط بِحَسَبِ رأينا بأبرز مذاهب العرب المُحدَثين في إعادة كتابة السيّرة النّبوية، وهذا الباب عُمدة البحث، إليه تُؤدّي فصول الباب الأوّل، ومنه تُؤخذ وظائف الباب الثّالث، الذي وجّهنا فيه النّظر إلى أمّهات المقاصد، التي كانت بواعِثَ المُحدثين على التّأليف في سيرة محمّد، كالرّدود على المُستشرِقين، ومناهضة الاستعمار الأوروبي، والدّعوة إلى الوحدة القوميّة...

وليس الفصلُ بين «الاتّجاهات» و«الوظائف» يسيراً حين الإجراء، إذ هي مُتعاظلة، وجهاً وقَفاً، فقد يكون المقصد جليّاً سافراً عند تحليل الوِجهة الفكرية لكاتب السّيرة، بل إنّ حديثنا عن «الوِجهة» في ذاته لا يخلو من إفصاحٍ عن الغاياتِ التي يطلُبها الكُتّاب، فكيف يُمكن أن نفصل بين تمجيد كثير من الكُتّاب النّصارى العرب لمحمّد، ومقاصدهم التّوحيدية القوميّة؟

لا مناصَ من الإقرار بدقّة المسألة، وأنْ لا سبيل إلى بلوغ فصل منهجي بين «الاتّجاهات» و«الوظائف»، إلا بتحليل القضايا التي استقطبت اهتمام المُؤلّفين من خلال كِتابة السّيرة النّبوية، في مقام أوّل، ثمّ توجيه النّظر إلى الوظائف في المقام الثّاني. سنحاول في باب الاتّجاهات، أنْ نقرأَ النّصوص قراءة «من الدّاخل» مُحاولين النّفاذ إلى طرائق المُحدَثين في التّعامل مع أخبار السّير القديمة، أمّا في باب الوظائف، فسنسعى إلى استجلاء المقاصد «النّفعية» لخطاب السّيرة الحديث. وههنا

تنفتح اللّغة على التّاريخ من منافذَ كثيرة[1]، تنفتح على الصّراع الفكري والإيديولوجي في المجتمعات الحديثة، وعلى المشروعات السّياسية. . . وبهذا نتجاوز الخِطابَ بواسطة ذاك الخِطاب نفسه، فننغمس في التّاريخ باستِقصاء أغراض الكُتّاب من الكِتابة في سيرة محمّد.

لم تحظ جميع القضايا في السّيرة النّبوية بالقَدْر نفسه من بحث المُحدَثين، إذ شغلتهم مسائلُ دون أخرى سجّلوها تسجيلاً عارِضاً. ولا يَخْفَى أثرُ العصر والحداثة الفكرية والعلميّة في تنزيل تلك الشّواغِل منزِلة الصّدارة في كتب السّيرة الجديدة، إذ اكتشف العرب التمدّن الأوروبي واقتبسوا منه منذ القرن التّاسع عشرَ، وغزا الاستعمار البِلاد العربيّة، فشنّ التّبشير حَمَلاتٍ على الإسلام ونبيّه، وراجت كتب المُستشرقين ببعض البلاد العربيّة، فجرّد الكُتّاب العرب أقلامهم للذبّ عن الدّيانة الإسلامية، وردّوا على المطاعن الغربيّة، وندبوا أنفُسَهم إلى ألوان من الجدل، لا تنهض بها السّير القديمة لاختِلاف الأوضاع الحضارية، فلم يكن الكُتّاب القُدامى في موقع دفاعٍ كالمُحدَثين في ظلّ الاستِعمار، والهيمنة الأوروبية. ولعلّ هذه الظّروف الحضاريةَ الحادِثة في النّصف الثّاني من القرنِ التّاسِع عَشَرَ وفي القرن العِشرين، تُفسّر إلى حدٍّ بعيد كثرة الإقبال على التّأليف في سيرة محمّد.

لا نُنكِرُ أنّ المسائل التي أسهب في الفحص عن أمرها المُحدَثون كحروب الرّسول، وكثرة زوجاته، ومسألة المُعجزة، وقصّة الغرانيق. . . استأثرت في عملنا بأوسعِ بحث، لأنّها تُمثّل بلا ريب «جديدَ» السّير النّبوية التي نحن منها بسبيل. وقد وزّعنا النّظر في تلك المسائل على اتّجاهات البحث الثّمانية، وعلى باقي فصول الباب الثّالث، واجتنبنا العَوْدَ إلى القضيّة نفسها إلا إذا أسعفنا البحث ببعض الإضافة في تقليبها[2]. وما فعلنا ذلك إلا لتواتر الشّواغل عينِها في غير سيرة نبويّة، أمّا مِعيارُ

---

(1) Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité* (Éditions de Minuit, 1962), p. 13: «Le langage s'ouvre de toutes parts: sur la dialectique qui présuppose le discours [...] sur les problématiques, sur la dialectique de l'histoire et l'ironie de l'histoire».

(2) أفردنا فهرساً «مفهوميّاً» في آخر البحث يجمع ما تفرّق من دراسة القضيّة الواحدة: فهرس في بعض اصطلاحات السّيرة ووقائعها، ووطّأنا له بذيل في أهمّ وقائع السّيرة واصطلاحاتها.

اختيارِنا لمناسبات العرض، فهو في الأغلب منزلة المسألة في السّيرة التي نكون بصدد دراستها، وكبير عناية الكاتِب بها.

لا بُدّ لكلّ بحْث من مِنهاج يَتّبعُه الدّارِس، ويَقتضي الحديثُ في المنهجِ أن نُلمِع إلى مفهوم الحضارة ذاتِها، مادُمنا قد نَسبنا هذه الدراسةَ إليها. ولا نرى تعريفاً أوفى من كلام فرويد (ت 1939) (Sigmund Freud)، إذ يقول إنّ الحضارة الإنسانية، تَعْنِي جميعَ ما يرفع الإنسان عن منزلة الحيوان المَعَاشية، ولا يُقيم فرقاً بين الحضارة والثّقافة[1]. وهكذا يندرج النصّ الحضاري -إن استقام الاصطلاحُ- في صميم الثّقافة، لأنّه ليس عُمراناً مادّياً، وهو إلى ذلك يُعبِّر عن وجوه الاجتماع الإنساني، فيستحيل قوِيَّ الصّلة بالسّياق التّاريخي الذي يكتنفه، وتتعدّد مفاتيحُ قراءته كالثّقافة نفسِها.

وتُقدّم الفلسفة، وعلوم الإنسان الأخرى، وبخاصّة علم التّاريخ آلة نافعة لقراءة نصوص السّيرة الحديثة، وقد توسّلنا بهذه الآلة متى رأيناها مُجدية في تفسير المسائل وتأويلها، ولم نُعِدّ منهجاً مُسبَقاً لنُجرِيَه عليها، إذ قيمة الوسيلة تكمُن في ما تُتيحه للباحث من سُبُل فهم وتحليل ونقد. فإذا فحصنا قضيّة يُستعان في فهمها بالنّقد الأدبي يَمّمنا مراجِعَه، وإذا كانت المسألة لا تُفهم إلا في ضوء علم الأديان رجعنا إلى مصادره. . . على أنّ الغَلَبة في ذلك كانت للتّاريخ لأنّ السّيرة في البدء كانت له أصلاً (علم السّير والأخبار). وههنا تُواجهنا عقبة كأداء، إذ إنّ علم التّاريخ وضعي، والسّيرة شديدة الارتباط بالمُقدَّس[2]، فلا مناصَ من الاستعانة بعلم وضعي آخر يُناسب «المُقدّس» وهو علم الأديان الذي يدرُس المُقَدس مَعِيشاً[3]، والكِتابة في

(1) Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, traduit de l'allemand par Gérard Clémençon (Gallimard, 1976), p. 308: «La civilisation humaine -j'entends tout ce par quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus des conditions animales et par où elle diffère de la vie des bêtes, et je dédaigne de séparer la civilisation de la culture- ...».

(2) يُشير المُؤرّخ التّونسي هشام جعيط إلى هذه المُفارقة في مقدّمة كِتابه الثّاني في السّيرة النّبوية: هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2007)، ص 5.

(3) Cf. Puech (....), *Histoire des religions* (Paris: Gallimard, 1994), vol. III, p. 1279: =

السّيرة النّبوية تعبير بوجه مّا عن طرائق تمثُّلِ النّاس «للمُقدّس».

فإذا قِيل - وقد قِيل- ما علاقة العُلوم الوضعيّة بالمُقدّس؟ قلنا إنّ في ذلك خلطاً بين الدّرس والموضوع المدروس، فالعلوم الوضعية تختلف عن المُقدَّس في طبيعتيهِما، ولا يمنع ذلك من أن تكون تلك العلومُ منهَجَ ملاحظة وتفسيرٍ للظّواهر الدّينية، كما أنّ دراسة الشّعر دراسة أسلوبية علمية على طريقة المُحدَثين كاتّجاه جان كوهن[1] مثلاً (Jean Cohen)، لا تُغيّر من الظّاهرة الشّعرية شيئاً، بل تُبدّل منهج فهمها، وتُقوِّمه. وعلى هذا النّحوِ لا نرى غُلُوّا في اتّخاذ العُلوم الوضعية وسيلة لدراسة السّيرة النبويّة، التي يُداخلها المُقدّس. أمّا التعبّد فله مقاماته، وسيرى القارِئ أنّ نزعة التّمجيد في بعض دراسات السّيرة، أخرجتها عن حدود العِلم، وما يقتضيه من إنصاف ونهم، وأدخلتها في باب الكتب التعبّدية. ونرجو آخراً أن نُحقّق نصيباً من بُغيتنا.

= «L'histoire des religions peut apparaître comme une discipline solidement constituée dans son autonomie et démontrant la possibilité d'une connaissance empirique d'un **sacre-vécu**».

(1) ذكرنا كوهن لأنّنا نستحضِر ردّه البالغ على الخلط بين الموضوع ومنهج الدّراسة في الشّعر، ومِمّا جاء في ذلك الردّ قولُه إنّ «الفرقَ بين التنجيم وبين عِلمِ الفَلَكِ لا يُوجَدُ في النّجوم، وإنّما يُوجد في ذهن الإنسان الذي يدرُسُها، وليس في الواقعة الشّعريّة في ذاتِها، ما يُعارِض مُعارضة مُسبَقة محاولة المُلاحظة والوصف العِلميين». راجع: **بِنية اللّغة الشّعرية**، ترجمة محمّد الولي ومحمّد العمري، ط 1 (الدّار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 1986)، ص 24.

الباب الأوّل

المُحْدَثـون وكِتابة السّيرة النّبوية

رأينا أن نجعلَ فصولَ هذا البابِ، مَداخِلَ أساسيّةً إلى دراسة مُؤلّفاتِ المُحْدَثينَ في السّيرة النّبويّة، لأنّ مثلَ هذه الدّراسةِ لا تستقيمُ حَسَبَ اعتِقادنا، إلا بالنّظر في المسار المُشكِّل لِجِمَاعِ الرّواية التّاريخية للسّيرة، إذ إنّ الكِتابةَ في التّاريخ تستندُ إلى مصادِرِهِ، مهما كان مِنهاجُ تلك الكِتابة. فكيف «سارت» السّيرة النّبويّة خلال القرون السّابقة للعصر الحديث؟ وفي أيّ صورة وصلت إلى المُحدَثين؟ سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة في المبحث الأوّل من الباب، لكي نفحصَ «العَمود» القديم لسيرة محمّد، ونتبيّنَ مدى صلابته التّاريخيّة، فجُهود المُحدَثين عليه تقومُ، وليست كِتابتهم للسّيرة إلا إعادة كِتابة في موضوع صمّم القُدامى خُطّته، واستَوفوا أبوابَه بحثاً.

وإنّ الحدِيثَ عن كتابة المُحْدَثين للسّيرة النبويّة، يقتضي أنّ نُعيّن مُدوّنتهم، فقد أجمع الدّارِسون على ضخامتها عدداً، فاق مُصنّفاتِ القُدامى في القُرون الإسلاميّة الخالية. لهذا سعينا في مبحث ثان إلى التّعريف بهذه المُدوّنة، لا سيّما المُصنّفات غير السّائرة. فالانتشار وشُهرة الكِتاب أو صاحِبِه لا يُبرّران اختياراً عِلميّاً في الدّراسة. فكمْ كِتابٍ نفيسٍ قضت عليه بيئتُه الثّقافيّة والدّينيّة ألا ينتشِرَ.

ثمّ إنّ مدوّنة السّيرة الحديثة، مُتّسعة زماناً ومكاناً كما سنُبيّن، وللزّمن أثره في الكِتابة، وللمِصر الذي ينتمي إليه الكاتب أثره كذلك، وكلّ هذا يستدعي أن نُقلّب التآليفَ لنُراعِيَ في اختيارِنا لنماذج البحث تنوّعَها من حيثُ الزّمانُ، والبلادُ، والرُّؤى. . . وإنّما يَخشى الباحِث في مثلِ ما نحن بصدده أن يقع اختياره على نماذج مُتشابهة لا تُعبّر عن غَناء المُدوّنة.

إنّ ما عبّرنا عنه من صُعوبة الاختيار، يُعْزى أوّلاً إلى ضخامة المُدوّنة، وثانياً

إلى ما لاحظناه في كثيرٍ من الدّراسات من ائتِلاف في الكُتب المدروسة، من وُجوهٍ عديدة، سنُحاوِلُ إظهارَه في آخر مباحث هذا الباب. ولن نغفلَ عن تقويم جُهود السّابقين في دراسةِ موضوعِنا، إذ عليها سيتأسّسُ جُهدنا، فنسدّ ما نراهُ نَقصاً في تلك الدّراسات، ونفيد من نتائجها، في مسعى إلى استخراج نتائجَ أخرى. وما العِلمُ إلا تاريخ العِلم، ومُراجعة دؤوب للنّتائج السّابقة، وتعديل لها ونقض.

الفصل الأوّل

نقد الأصول: في سِيرة السّيرة النّبوية منذ النّشأة حتّى العصر الحديث

نَظَرْنَا لأَمْرِ الحَاضِرِينَ فَرَابَنَا فَكَيْفَ بِأَمْرِ الغَابِرِينَ نُصَدِّقُ
وَمَا صَدَقَتْنَا فِي الحَقَائِقِ أَعْيُنٌ فكيفَ إذنْ فِيهِنَّ يَصْدُقُ مُهْرَقُ

معروف الرصافي
كتاب الشخصية المحمّدية

1.1. تشكُّل السّيرة النّبوية: قضايا المصطلح

يبدأ الباحثون في تاريخ السّيرة بالنّظر في المُصطلح نفسه، فهذا دالا فيدا (Della Vida) في مقاله البليغ بـ **دائرة المعارف الإسلامية** يُشير إلى أنّ عبارة «سيرة» وردت في القرآن[1]، في سياق كلام الله على عصا موسى: ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: 21]. وإذا نظرنا في بعض التفاسير نفهم أنّ «السّيرة الأولى» معناها «كما كانت أوّلَ مرة»[2]، فالسّيرة هنا مصدر بمعنى السّيرورة. ويذكر ابن منظور في **اللّسان**: «السّيرة الطريقة. يُقال: سار بهم سِيرةً حسنةً. والسّيرة الهيئة. وفي التنزيل العزيز: ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾، وسَيَّر سيرة: حدّث حديثَ الأوائل». ويُلمع صاحب **اللّسان** إلى مسألة هامّة وهي تلبُّس السّيرة باصطلاحات مُجاوِرة، إذ يفسّر السّيرة بالسُنّة، ويحتجّ بشعر لخالد بن عُتبة ابن أخت

(1) مقال دالا فيدا ورد في الطبعة القديمة لدائرة المعارف الإسلامية:
G. Levi Della Vida, Sīra, in *E.I* $^{(A.E)}$, Tome IV, pp. 458-462.

(2) تفسير القرطبي للآية الحادية والعشرين من سورة طه.

أبي ذؤيب الهذلي، يقول فيه: [من الطّويل]

فَلا تَجْزَعَنْ مِنْ سُنّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا فأَوّلُ راضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُها[1]

وهكذا يَظهر الائتلاف بين الاصطلاحين. ومن المحدَثين كذلك من يُفسّر السّنة بالسّيرة، إذ يبدأ محمود أبو ريّة في تعريف السنّة بقوله: «عرّفوا السُنّة لغةً بأنّها الطريقة المعبَّدة، والسّيرة المتّبعة، أو المثال المتّبَع، وجمعها سُنن، وذكروا أنّها مأخوذة من قولهم: سنّ الماء إذا وَالَى صبَّه»[2].

لكن رغم الائتلاف الظّاهر بيْنَ السّيرة والسنّة، نرى أن السّيرة تتميّز من السنة بأمرين: أوّلهما أنّ **السّيرة أوسع من السنّة وهي أقوال النبيّ وأفعاله، فالسّيرة تأريخ لحياة النبيّ يشمل «المبتدأ» أي الفترة التّي سبَقت الدّعوة.** وثانيهما أنّ السّيرة مفهوم لزيق بالأخبار[3] والقصّ والأدب، ولا يزال بعض الباحثين يحشرون السّيرة النّبوية ضمن الأدب العربي، فهذا رافن (W. Raven) صاحب مقال «سيرة» في **دائرة المعارف الإسلامية** الجديدة، يقول معرِّفاً السّيرة إنها «إحدى أجناس الأدب العربي النّاشئ»[4]. وتُصرّ حياة عمامو على إطلاق مصطلح «أدب عربي» على السّيرة النّبوية[5]. أمّا السنة فلا يخفى أنها أصل من أصول الفقه، مجالها التشريع (المُقَدَّس)، على خلافِ الأدب والقصّ المتصِليْن «بالمدنَّس» والإمتاع أشدَّ اتصال. فما هي العلاقة بينَ السّيرة والمغازي؟

إنّ المغازي أقربُ الاصطلاحات من السّيرة، ممّا جعل بعضَ الدّارسين يرى

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، (القاهرة: دار المعارف)، «سير».

(2) محمود أبو ريّة، **أضواء على السنة المحمّدية، أو دفاع عن الحديث**، ط 6 (مصر: دار المعارف، 1994)، ص 11.

(3) كان القدامى يُطلقون على علم التّاريخ اسم «علم السّير والأخبار».

(4) ورد مقال رافن بدائرة المعارف الإسلاميّة في نشرتها الجديدة:
Encyclopédie de l'Islam (N.E), Sīra, Tome IX, p. 686: «L'un des genres de la littérature islamique primitive».

(5) حياة عمامو، **تصنيف القدامى في السّيرة النّبوية**، ط 1 (تونس: المركز القومي البيداغوجي، 1997)، ص 7–11–37...

أنهما استُعمِلتا في المعنى نفسه[1]. لكن ذلك لا يبدو لنا دقيقاً إذ «يُجمع الدّارسون للسّيرة النّبوية قُدامى كانوا أو محدَثين على أنّ السّيرة التّي انطلقت أساسا من رِواية الحديث، كانت تَعني في البداية تاريخ الرّسول العسكري والغزوات»[2]. وهذا الرأي لا يُخالفه باحثٌ حصيف في تاريخ السّيرة[3]. لقد اتسعت المغازي لتشملَ حياة النبيّ كافّة، فصارت سيرةً. ولا يغيب عنّا ونحن ننظر في قضايا المصطلح أن نبحث في علاقة السّيرة بالتّاريخ، إذ ارتبط التّاريخ بسيرة النبيّ منذ نشأته الأولى، ففكرة التّاريخ مرتبطة بحدث الهجرة، يقول التّهانوي (ت 1745) في معرِض حديثه عن نشأة التّاريخ عند العرب: «فاستقرّ رأيُهم على تعيين يوم من أيّامه عليه الصّلاة والسلام لذلك، ولم يصلُح وقت المبعث لكونه غير معلوم، ولا وقت الولادة للاختلاف فيه [. . .]، ولا وقت الوفاة لتنفّر الطّبع عنه. فجُعل مبدأ الهجرة، وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الأول [. . .]، وكان اتفاقهم على هذا سنة سبعَ عشرةَ من الهجرة»[4].

فالتّاريخ الفعلي لدى المسلمين لا يبدأ إلا مع الهجرة: «التّاريخ بالهجرة نسَخَ كلَّ تاريخ متقدّم»[5]. وما حرْص المؤرّخين المسلمين على التحرّي في التّاريخ الإسلامي إلا تأكيدٌ لما قيل، وقد اتّبع أغلبهم الطريقة الحوليّة في تأريخ الإسلام، ولم يلتزموا النّهج نفسه في التّأريخ للحضارات القديمة. ويُعتبر تاريخ الطّبري أفضلَ

---

(1) ذهب إلى ذلك مارسدن جونس في تحقيقه لكتاب **المغازي** للواقدي (بيروت: [د.ت])، ج 1، ص 19.

(2) محمّد مختار العبيدي، «علاقة المغازي بالسّير»، **حوليات الجامعة التونسيّة**، العدد 17 (1979)، ص 183.

(3) Fathi Triki, *L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique* (Tunis: Maison Tunisienne de l'Édition & Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 1991), p. 126: «Les guerres édificatrices de la communauté islamique vont être un objet privilégié de l'esprit historien naissant».

وفي هذا الكلام ربط متين بين الغزوات الإسلاميّة، ونشأة الفكر التّاريخي لدى العرب.

(4) التهانوي، مقال «تاريخ» في **كشّاف اصطلاحات الفنون**.

(5) علي أومليل، **الخطاب التّاريخي، دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، ط 3 (بيروت: دار التنوير، 1985)، ص 16. وانظر السّخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ**، تح. محمّد عثمان الخُشت (الرّياض: مكتبة السّاعي، 1989)، ص 38.

مثال لهذه الوِجهة في الكتابة التّاريخية، إذ يكتفي في القسم الذي أفرده للفترة السّابقة للإسلام بالنّقل[1]، ويتّبع الطريقة الحوليّة المفصَّلة بصدد تاريخ الإسلام.

إنّ مُصطلح سيرة، سابق لمصطلح تاريخ ومستوعِب له، فلا وجود للفظ تاريخ في التّراث اللّغوي الجاهلي ولا في القرآن والحديث[2]. وقد عُرِف علم التّاريخ في التّصنيفات الإسلامية للعلوم بعلم السّير والأخبار[3]. **كانت السّيرة إذن أصلاً للتّاريخ، ثم أصبحت فرعاً منه بمرور الزّمن.** أمّا باقي الاصطلاحات المُجاوِرة للسّيرة فإنّها تستوعب السّيرة، وتستوعبها السّيرة ضمن علاقة معقّدة، فالقصّة قد تكون قصّةً «دينيّة» فتُصبح السّيرة قِسماً من أقسام القَصّ[4]. أمّا الحديث فهو مفهوم ثقافي متّصل بأخبار النبيّ أساساً، قد يحتوي السّيرة ويُمكن للسّيرة أن تقومَ على الحديث، ولِذا يبدو رأي حمّادي المسعودي فاقداً للدقّة، إذ يقول: «والمُتأمِّل في المادّة التّي احتوتها، كُتب السّيرة النّبوية يتبيّن أن لفظ «السّيرة» اقترن بمفاهيم عديدة، مثل القصّة والحكاية والخبر والحديث، إلا أنه يظلّ أشمل من تلك المصطلحات، لأنه يتّسع ليضمّ تلك الأجناس كلّها، إذ نجد في مصنّفات السّيرة تجاوراً بينها جميعاً، أمّا المفاهيم الأخرى، فلا تتسع لتحوي طيّها جنساً آخر»[5].

---

(1) قال الطبري في خُطبة كتابه: «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ممّا يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعُه، من أجل أنه لم يعرفْ له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يُؤتَ في ذلك من قِبَلِنا، وإنما أُتِي من قِبَلِ بعض ناقليه إلينا وأنّا إنّما أدينا ذلك على نحو ما أُدي إلينا»، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (مصر: دار المعارف، 1967)، ج 1، ص 8.

(2) أومليل، **الخطاب التّاريخي**، مرجع سابِق، ص 14.

(3) نفسه، فصل «التّاريخ ومفهومه».

(4) ينقل محمّد القاضي في بحثه: **الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربيّة**، رأيَ محمّد يوسف نجم في أقسام القصّ وضمنها القصص الدّيني، ط 1 (تونس؛ بيروت: كلّية الآداب بمنّوبة؛ دار الغرب الإسلامي، 1998)، ص 103.

(5) حمّادي المسعودي، «**فنيات قصص الأنبياء في التّراث العربي**»، (دكتوراه دولة، كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2000)، الفصل الثّاني: «القصص النبوي في التّراث»، ص 42 [مرقونة ورقمها بمكتبة الكليّة T 1644].

2.1. الفَترة الغامضة من عمر السّيرة

لم نجدْ أفضلَ من هذه العبارة إبانة عن السُّرادق الذي أحاط بفَترة التشكّل الأول للسّيرة، وقد استعملها عبد الله إبراهيم في مقام حديثه عن السّيرة النّبوية، ضمن بحثه في السّردية العربيّة[1]. ففترة الروّاد الأوائل لأيّ علم تُدبّج فيها الأقاويل، انتصاراً لشخص، أو عصبيّة، أو مذهب، وتضطرب في شأنها الآراء حتّى تتناقض.

ولا يختلف أمرُ الرّيادة في رواية السّيرة وتدوينها، إذ نعتقد أن طبقة من المُشتغلين بالمغازي والسّير وُجدت قبل التّدوين، وأسهمت في تشكّل المرويات التّي وصلت إلينا في المصادر المختلفة، وقد ترجم القُدامى والمحدَثون لهذه الطّبقة[2]. ونحن نجتزئ بإبراز المنازع التّي حكمت رواية الروّاد المشهورين الذين يتواتر ذكرهم في مختلف السّير القديمة منذ ابن هشام (ت 218 هـ)، ولم نر كبير فائدة في التّرجمة المُسْهَبَة لهم.

دأب بعضُ الكُتّاب المحدَثين على إقامة جداولَ تُحصِي طبقات الروّاة الأوائل للسّيرة، وقد رأينا أن نستفيد منها جميعاً، إذ تتكامل على اختلافها. فإذا نظَرُنا يقع على نموذجين من هذه الجداول، أحدهما لأحمد أمين والثّاني لعبد الله إبراهيم[3]،

---

(1) عبد الله إبراهيم، **السّرديّة العربية**، ط 1 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 127.

(2) هناك تراجم مفيدة لرُوّاة السّيرة المتقدّمين نذكر منها خاصّة:
- محمّد بن اسحاق النديم، **الفهرست**، الفن الأول من المقالة الثالثة.
- هوروفتس، **المغازي الأولى ومُؤلفوها**، ترجمة حسين نصّار، طبعة سنة 1949. وهذا الكتاب منهوب، وعُمدة كثير ممّن كتب في المغازي والسّير.
- أحمد أمين، **ضُحى الإسلام**، ج 2، الفصل السابع.
- عبد العزيز الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ عند العرب**، (بيروت: دار المشرق، 1983).
- فؤاد سزكين، **تاريخ التّراث العربي**، ترجمة محمود فهمي حجازي (قم بإيران: 1983)، المجلد الأول، الجزء الثّاني. وسِزكين كثير النّقل عن الدّوري.

(3) أمين، **ضحى الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005)، ج 2، الفصل السابع، ص 485. وعبد الله إبراهيم، **السردية العربية**، مرجع سابق، ص 128، وقد اعتمد الكاتب على جدول لهوروفتس وجدول لمارسدن جونس، محقّق كتاب: **المغازي** للواقدي.

فاستخرجنا من العملين جدولاً يضمّ ما كاد الجماعة يتفقون عليه، وحاولنا أن نزيد الترتيب إيضاحاً:

الطّبقة الأولى	الطّبقة الثّانية	الطّبقة الثالثة[1]
* عُروة بن الزبير بن العوّام، رَاوية مدني (ت 94 هـ/ 712 م).	* عاصم بن عمر بن قَتادة، رَاوية مدني (ت 120 هـ).	* موسى بن عُقبة، تلميذ الزّهري، راوية مدني (ت 141 هـ/ 758 م).
* أبان بن عثمان بن عفّان، راوية مدني (ت 105 هـ/ 723 م).	* محمّد بن مسلم بن شهاب الزُّهري، راوية مدني (ت 124 هـ).	* مَعْمر بن راشد (ت 154 هـ، حسَبَ سِزكين)، رَوى عن الزُّهري، ويعتبره أحمد أمين راوية بصريّاً.
* وهب بن منبّه، رَاوية يمني (ت 110 هـ).	* عبد الله بن أبي بكر بن حزم، راوية مدني (ت 135 هـ).	* محمّد بن إسحق المطّلِبي، صاحب السّيرة وتلميذ الزّهري، مدني (ت 150 هـ/ 768 م).

أشرنا في مبدأ الحديث إلى أنّ رُواة السّيرة المتقدِّمين، يتفاوت تأثيرُهم في اللاحقين فمنهم من تكثُر الرواية عنهم في السّير التّي وصلت إلينا، كسيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد وتاريخ الطّبري... ومثَلُ عروة بن الزبير ومحمّد بن إسحق يُغني في هذا المقام، ومن الروّاد المذكورين من يخبُو ذكرُه في السيّر المتقدّمة، كشرحبيل بن سعد، إذ لم يروِ عنه ابن إسحق والواقدي، ونقل عنه ابن سعد خبراً يتيماً في الطبقات[2]. فآثرنا أن نهتمّ بأبرز الروّاة وأبلغهم تأثيراً في كتب السّيرة، وهم حسَب التّعاقب التّاريخي:

---

(1) زاد هوروفتس طبقة رابعة نعتقد أنها تُجاوز فترة الروّاد المتقدّمين.

(2) سِزكين، **تاريخ التّراث العربي**، المجلد الأول، الجزء الثّاني، ص 72. ويورد ابن سعد خبراً واحداً في السّيرة عن أبان بن عثمان يتعلق بغزوة بدر (ج 4، ص 43)، وخبرين يتعلقان بالخليفة عمر بن الخطاب (ج 3، ص 360)، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار صادر، [د.ت]).

● عُروة بن الزبير بن العوّام

يُعتبر عروة (ت 94 هـ)[1] تابعيّاً من أشراف قريش، وأمُّه أسماء بنت أبي بكر، وخالتُه عائشة زوج الرّسول، وعمّتُه خديجة بنت خُويلد زوج الرّسول الأولى، وأخوه عبد الله بن الزّبير، وكان عُروة من فقهاء المدينة السّبعة. وقد وفد على عبد الملك بن مروان بدمشق بعد مقتل أخيه عبدِ الله، ثمّ وفد على ابنه الوليد، وحدّث عن السّيدة عائشة التّي شاركت في «قاصمة» من قواصم المسلمين يوم الجمل سنةَ ست وثلاثين من الهجرة.

ويعتقد الدّوري أنّ ما وصل إلينا من مُقتبسات عن عُروة في كتب ابن إسحق والواقدي والطّبري وابن سيّد النّاس وابن كثير «هي أقدمُ ما وصلنا من تاريخ المغازي»[2]. لكنّ هشام جعيّط يُشكك تشكيكاً تاريخيّاً وجيهاً في تلك المُقتبسات: «وخِلافاً للدكتور عبد العزيز الدوري، لا أعتقد بالصحة التّاريخية لما رُوي عن الزّهري عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة، فالأسانيد بصفة عامّة غير مقبولة من المؤرّخ، لأنها سلسلة أسماء وُضِعت بعد الأثر»[3].

إنّ ما أُثر عن عُروة لا يُمكن إلا أن يكون تأويلاً وانتقاء[4]، ثم إنّ هذه المرويات لم تصل إلينا إلا مِن خلال رواة وأسانيد، فداخلها بلا شك ما يداخل الأخبار من «وهم»، كما نبّه إلى ذلك ابن خلدون منذ قرون.

● وهب بن منبّه

أخباري من أهل اليمن، توفي سنة 110 هـ أو 114 هـ، ويرجّح هوروفتس أن

---

(1) انظر سزكين: مرجع سابق، ص 70-71، وأحمد أمين، **ضُحى الإسلام**، ط 10 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية [د.ت])، ج 2، ص 321-322، وخاصة ما كتبه الدوري عن عروة في: **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 61 -77.

(2) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 21.

(3) هشام جعيّط، **في السّيرة النّبوية1: الوحي والقرآن والنبوّة**، ط.2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 135-136، الهامش 73.

(4) حول انتقائيّة المؤرخ وعمله التأويلي، راجع:
E. Hallet Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?* (Paris: La Découverte, 1988): «L'historien est nécessairement sélectif», p. 57.

وَهْباً وُلِد مسلماً، ولم يكن من أهل الكِتاب الذين أسلموا[1]. وقد دأب الكُتاب العرب منذ القديم على اعتبار وهب وريث كعب الأحبار (ت 32 هـ) ويهودياته[2]. ومهما يكن الأمر، فإنّ لوهب اطّلاعاً جيّداً على الكتب المقدّسة اليهوديّة والمسيحيّة[3].

ويُعتبر وهب بن منبّه حسَب الدّوري مخترعَ هيكل التّاريخ الذي يبدأ بالخليقة، ثم تاريخ العهد القديم، فالأنبياء وهكذا[4]. وقد ضعّف بعض القدامى والمحدَثين مروياتِ وهبٍ، إذ ذكر السّخاوي أنّ قِصصه لا يُوثق بها[5]. ويصبّ الشّيخ محمود أبو ريّة جام نقده على وهب بن منبّه وسلفِه كعْب الأحبار، ناقلاً في ذلك آراء أستاذه رشيد رضا: «إنّ شرّ روّاة هذه الإسرائيليّات، أو أشدّهم تلبيساً وخِداعاً للمسلمين، هذان الرجلان. فلا تجد خرافة دخلت في كتب التفسير والتّاريخ في أمور الخلق والتكوين والأنبياء وأقوامهم، والفِتن والسّاعة والآخرة، إلا وهي منهما مضرِبُ المَثَل: في كلّ واد أثر من ثعلبة»[6]. وقد وَلِي وهب القضاء لعمر بن عبد العزيز[7]، ممّا يجعله راوية شديد الصّلة ببني أميّة، فكيف يُمكن للباحث أن يثِق في روايات وهب التّي عوّل عليها ابن إسحق ومِن بعده ابن هشام، فالمحدَثون؟

● محمّد بن مُسلم بن شهاب الزّهري

توفيّ الزّهري سنة أربعٍ وعِشرينَ ومائة من الهِجرةِ، وتراجمه وفيرة في المصادر

---

(1) هوروفتس، **المغازي الأولى**، مرجع سابِق، ص 27-28.
(2) وردت العبارة على لسان ابن عباس: «فطارت من ابن عباس شظيّة ووقعت أخرى غضباً، ثمّ قال: كذب كعب الأحبار، قالها ثلاثاً، بل هذه يهودية يُريد إدخالها في الإسلام»، **عرائس المجالس**، للثعلبي [ت 427 هـ] (بيروت: دار الفكر، 2000)، ص 19.
(3) هوروفتس، **المغازي الأولى**، مرجع سابِق، ص 30-31.
(4) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 26.
(5) نفسه.
(6) محمود أبو ريّة، **أضواء على السنة المحمّدية، أو دفاع عن الحديث**، ط 4 (مصر: دار المعارف، 1976)، ص 174.
(7) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 104.

القديمة والحديثة. وقد صنّف هوروفتس والدّوري بحثيْن هامّين عن الزّهري[1]، لذا نكتفي ههنا بالإشارة إلى كونه راويةً مدنيّاً، بل مُؤسّس مدرسة المغازي بالمدينة، ويذكر ابن كثير أنّه تابعي[2].

إنّ عُمْدة الزّهري في الرّواية هو عُروة بن الزبير، وقد كان الزّهري مُوالياً لبني أميّة، إذ «وفد على عبد الملك بدمشق [. . .] فأكرمه وقضى دَيْنه وفرض له في بيت المال، ثمّ كان بعد من أصحابه وجُلسائه، ثم كان كذلك عند أولاده من بعده الوليد وسليمان، وكذا عند عمر»[3]. وقد استقضى يزيد بن عبد الملك الزّهري، وجعله هشام مؤدّباً لولده[4]، فطبيعي أن تخضع رواية الزّهري لاختيار أموي كما يذهب إلى ذلك علي أومليل[5]، ولا نرى في ما أورده الدّوري من أخبار عن نزاهة الزّهري العلميّة[6] حُججاً بليغة، إذ يعسر وحال الزّهري ما رأيتَ من خِدْمة السّلطان ألا يكون هواه أمويّاً.

لقد اتصل اسم الزّهري في الأسانيد باسميْ ابن إسحق وعُروة بن الزّبير (ابن إسحق يروي عن الزّهري، والزُّهري يروي عن عُروة)، فكان بديهيّاً أن تنتقل مرويات الزّهري إلى السّير اللاحقة جميعاً، إذا علمنا ما لابن إسحق وسيرته من أثر في كتب السّيرة بأجمعها.

● محمّد بن إسحق

محمّد بن إسحق المطّلبي مولَى مدني و«أحد التّابعين [. . .] لرؤيته أنساً رضي الله عنه»[7]. ويمثل ابن إسحق مرحلة الخروج من عتمة التّاريخ، إذ هو صاحبُ

(1) هوروفتس، **المغازي الأولى**، مرجع سابِق، ص 49-68.
(2) ابن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج 9، ص 340.
(3) نفسه، ج 9، ص 341.
(4) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 100.
(5) علي أومليل، **الخطاب التّاريخي**، مرجع سابق، ص 18-19.
(6) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 100.
(7) السّخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ**، تح. محمّد عثمان الخُشت (الرّياض: مكتبة السّاعي، 1989)، ص 105.

«أقدم سيرة تكاد تكون محفوظة بكليّتها»[1]. **وهذه السّيرة تكاد أيضاً تكون مصدرَ أغلب السّير اللاحقة منذ ابن هشام (ت 218 هـ).**

إنّ سيرة ابن إسحق التّي تُوسم **بالمبتدأ والمبعث والمغازي**، تُؤرّخ في المبتدأ للأنبياء السّابقين وتنقل أخبارَ القبائل العربيّة، وأخبار جدود النبيّ، أمّا المبعث فيشمل تاريخ النبيّ بمكّة فالهِجرة، حتّى غزوة بدر. ثم يعرِض ابن إسحق في المغازي سيرةَ النبيّ في المدينة حتى وفاته.

ويذكر الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) أن ابن إسحق وضع كِتابَه في السّيرة بأمرِ أبي جعفر المنصور[2]، ولذلك يقرّر علي أومليل أنّ **كِتابة ابن إسحق لا يُمكن أن تكون نزيهة لا سيما وقد رافقت بداية دولة كان فيها الصّراع الإيديولوجي شديداً**[3]. وما يشدّ القارئ لتراجم ابن إسحق وأخباره في المصنّفات القديمة، هو إجماعُها على انتقاده، إذ يقول ابن النّديم في **الفِهرست**: «صاحب السّيرة، أبو عبد الله محمّد بن إسحق بن يسار، مطعون عليه، غير مرضي الطّريقة»[4]. ونقل صاحب كِتاب **المِحن** الخبر الآتي: «كان ابن إسحق من أجمل النّاس وأحسنهم شَعْراً، فكان يصلّي في آخر الصّفوف، ليفتنَ النّاس بجماله، فأخذه والي المدينة، فحلّق رأسه مصلّباً، وضربه وأخرجه من المدينة»[5]. وذكر التميمي قبل هذا أنّ ابن إسحق: «بُلِي بأهل المدينة، كانوا يشنّعون عليه»[6]. ولعلّ ما رُمي به ابن إسحق من تشيّع[7]، كان سبباً للقدح فيه وفي رواياته. وقد عاب عليه القدامى ضعفه في علم

---

(1) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 27.

(2) يذكر البغدادي خبراً مفاده أنّ ابن إسحق وضع كتابه بأمر من المهدي، لكنه يرجّح أن يكون الآمر هو المنصور: **تاريخ بغداد**، (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت])، ج 1، ص 221.

(3) أومليل، **الخطاب التّاريخي**، مرجع سابق، ص 19-21.

(4) النديم، **الفهرست**، تحقيق مصطفى الشويمي (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنيّة للكتاب، 1985)، ص 422.

(5) أبو العرب محمّد بن أحمد التميمي (ت 333 هـ)، **كتاب المِحن**، تح. يحي وهيب الجبوري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ص 376.

(6) نفسه، ص 375.

(7) يذكر الدوري أن تهمة التشيّع لا تخلو من أساس: **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 29.

الشعر، إذ قال محمّد ابن سلام الجمحي (ت 231 هـ): «وكان ممّن أفسد الشّعر وهجّنه وحمل كلّ غُثاء منه محمّد بن إسحق بن يسار»[1].

لقد دشّن ابن إسحق مرحلة خطيرة في كِتابة السّيرة، إذ دمج بين مناهج الرّواة السابقين، فأخذ عن وهب بن منبّه قصص القرون الغابرة، واستفاد من أساتذته المحدِّثين بالمدينة، الزّهري وعُروة بن الزبير. ولسيرة ابن إسحق رِوايتان مشهورتان هما رواية زياد بن عبد الله البَكّائي (ت 183 هـ) التي «هذبها» ابن هشام، ورواية يُونس بن بُكير (ت 199 هـ) التّي نشر منها محمّد حميد الله قطعة محقّقة[2]. ولم تنج سيرةٌ لاحقة من تأثير هذه السّيرة، لكنّ المحدَثين يسهُون في أحيان كثيرة عن انتقاد بعض ما انتقده القدامى على ابن إسحق، فهل كان القدامى أكثرَ جرأة وأقلَّ تقديساً للسّلف من المحدَثين؟

3.1. تقييد المغازي والسّير حتّى القرن الخامس

إنّ نشأة السّيرة، كالحديث تُخبر روايات بوجوب تدوينه وتُخبِر أخرى بالنّهي عن ذلك، وقد أورد محمود أبو ريّة بعض أخبار وأحاديث عن الرّسول والصّحابة «تنهى كلّها عن كِتابة أحاديثه صلّى الله عليه وسلم»، كالحديث الذي نقله عن صحيح مسلم: «لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن، فمن كتب عنّي غيرَ القرآن فلْيمْحُه»[3]. وفي الأمر بتدوينه أورد الخطيب البغدادي في باب «ذكر ما رُوي عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم أنه قال: قيّدوا العلم بالكِتاب»، أحاديثَ تأمر بتدوين العلم وتُجيز ذلك[4].

---

(1) الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، تح. محمود محمّد شاكر (القاهرة: 1974)، ج 1، ص 7-8.

(2) نشر محمّد حميد الله قطعة من كتاب ابن إسحق: **المبتدأ والمبعث والمغازي**. وتبدأ بذكر نسب النبيّ حتى غزوة أحد (قونية بتركيا: 1401/ 1981).

(3) أبو ريّة، **أضواء على السنة المحمّدية، أو دفاع عن الحديث**، ط 6 (مصر: دار المعارف، 1994)، ص 19 [فصل «النّهي عن كتابة الحديث»].

(4) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، راجعه الدّاني بن منير، (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، 2001). والمقصود بالعلم في الكتاب الحديث خاصة، وقد ذكر البغدادي قبل هذا أخباراً في =

أمّا المغازي فتشير أخبار إلى رغبة بعض حُكام المسلمين المتقدّمين بتدوينها، فقد ذكر محمّد بن سعد بن منيع (ت 230 هـ) في **الطّبقات الكبرى** أنّ عبد الملك بن مروان رأى كِتاباً في المغازي بين يديْ أحد أبنائه فأمر بإحراقه[1]. وتنقض أخبار أخرى هذا الخبر، كالرّواية التّي أوردها الخطيب البغدادي في أمر أبي جعفر المنصور محمّد بن إسحق أن يضع المغازي لابنه المهدي[2]. ومهما يكن من أمر هذه الروايات التّي لا نثق كثيراً في صحّتها التّاريخيّة، فإنّها تعبّر عن تذبذب المجموعة الإسلامية بين رغبة في حفظ تراث النبيّ، وخَشية من تلبّس القرآن بأيّ كلام آخر، بما في ذلك الأحاديث النّبوية.

لقد أصبح راسخاً لدى أهل العلم أنّ حركة التّدوين نشِطت أواخر القرن الثّاني، وأغلب المصنّفات التّي وصلت إلينا تعود إلى العصور التّي تلتْ هذه الفترة، ولكنّ بداية التّدوين الفعلي في أواخر القرن الثّاني لا يُسوِّغ الشكّ المُطلق في وجود وثائق مبكِّرة سابِقة لمرحلة تدوين السّيرة والمغازي مع ابن إسحق (ت 150 هـ)، والواقدي (ت 207 هـ). . .

إنّ هذا الشك لا يقلّ غُلوّا عن التّسليم بأخبار السّيرة، وقصصها الغريب في كتب المتأخرين، كـ **السّيرة الحلبية** لعلي بن برهان الدّين الحلبي (ت 1044 هـ/ 1634 م). ولِمَ الشكُّ المبرِّح في الوثائق المبكِّرة، وقد وصلت إلينا رسائل ديوانيّة في ورقها الأصلي البَرْدِيّ، وهي تعود إلى أواخر القرن الأول مثل بَرْديات مصر؟[3].

= نهي الرّسول عن الكتاب: «باب نهي الرّسول صلى الله عليه وسلم عن الكتاب»، وهو الباب الأول من الكتاب.

(1) ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبرى**، تح. زياد محمّد منصور، ط 4 ([د. م.]: الجامعة الإسلامية، [د. ت.])، ج 5، ص 149.

(2) البغدادي، **ناريخ بغداد**، مرجع سابِق، ج 1، ص 221.

(3) وداد القاضي، «نحو منهج سليم في قضية موثوقيّة الرسائل العربية الإسلامية المبكرة»، ص 3، وص 8، مداخلة مرقونة، **ندوة التّراث وقضية المنهج**، دار المعلمين العليا بسوسة، 1989. وأقدم الرسائل التّي تحدثت عنها وداد القاضي تعود إلى سنة 90 هـ. وقد أشار مُحقِّقا كتاب **أنساب الأشراف** للبلاذري إلى وجود أوراق من مغازي وهب بن مُنبّه ضمن أوراق البَرْدِي العربية التي عُثِر عليها بِمِصرَ. البلاذري، **أنساب الأشراف**، تح. سهيل زكّار ورياض زركلي، ط 1 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ج 1، ص 277، هـ 1.

ويتحدّث المؤرخون القدامى عن رسائل حِميريّة، وكتب أنساب حُفظت في كنائس الحِيرة[1]. ولا تخلو كتب السّيرة من «رواسب» تاريخية، وإن بعُدت عن أن تكون تاريخاً صريحاً. ولِهذا نرجّح أنّ كُتّاب المغازي والسّير الأوائل اتّخذوا وثائقَ وتقييداتٍ سدًى في نسيج مؤلّفاتهم التّي وصلت إلينا.

أ. المصادر الكُبرى المُتقدِّمة

سنهتمّ في حديثِنا عن السّير المدوَّنة منذ أواخر القرن الثّاني حتى القرن الخامس بالآثار التّي اشتهرت لدى المحدَثين، واتّخذوها عمدةً في مصنّفاتهم عن الرّسول، وسنحاول أن نبرِزَ الأطوار المُتعاقبة التّي مرّت بها كتابة السّيرة النّبوية.

يُعتبر كِتاب **المغازي**[2] لأبي عبد الله محمّد بن عمر الواقدي (ت 207 هـ)، أقدمَ مصادر السّيرة التّي وصلت إلينا، وقد عاش الواقدي في عصر نشِطت فيه حركة جمع اللّغة والأخبار، وظهر فيه أساطينُ الروّاة مثل أبي عمرو بن العلاء (ت 157 هـ)، وهشام بن محمّد الكلبي (ت 204 هـ) النسّابة، والمدائني الأخباري (ت 225 هـ). . . وقد جاء كِتاب المغازي ضمن هذه الحركة «الإخبارية» مهتمّا بتاريخ الرّسول العسكري، فأسقط الواقدي المبتدأ والمبعث، واقتصر على ذكر مغازي الرّسول في المدينة. وهو في كتابه متّبع لمنهج ثابت، إذ يبدأ بذكر العام الذي خرجت فيه الغزوة، ثمّ يذكر تاريخ رجوعها، ثمّ يُورد أخبار الغزوة مفصّلةً.

ويُمكن أن نعُدّ الواقدي ممثّلاً لتيّار أهل المدينة في الرّواية، فهو في مغازيه آخذ عن رواتها، الزّهري وموسى بن عُقبة. . . وقد كان الواقدي على صلة متينة بالعبّاسيين، فارتحل إلى بغداد حيث عيّنه المأمون قاضياً على الرُّصافة[3]، وأجزل البرامكة من قبلُ وِفادته[4]. وفي ضوء هذه العلاقة نفهم سبب إسقاط الواقدي لاسم

---

(1) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 11، وما بعدها.
(2) الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس (Marsden Jones)، (أكسفورد: 1966).
(3) هوروفتس، **المغازي الأولى**، مرجع سابِق، ص 113.
(4) نفسه.

العبّاس من قائمة أسارى بدر[1]، فالمؤرّخ مثلما تقدّم انتقائيّ ضرورةً.

أتمّ أبو عبد الله محمّد بن سعد (ت 230 هـ/ 845 م)، «كاتب الواقدي»[2]، وتلميذه عملَ أستاذه، فوضع سيرة وافيةً لحياة النبيّ، لم يقتصر فيها على المغازي، بل وسّعها لتضمّ حياة النبيّ قبل المبعث وبعده. واهتمّ بحياة الصّحابة والتّابعين، وأفرد للنّساء الصّحابيات قسماً من الكِتاب.

وصل إلينا كِتاب **الطّبقات الكبرى**[3] برواية تلميذَيْ ابن سعد أبي أسامة البغدادي (ت 282 هـ)، والحُسين بن فهم (ت 289 هـ)، ولا نعرف بدِقّة ما فعلت رواية هذين التّلميذين بالكِتاب؟ وقد اعتمد ابن سعد في طبقاته على كِتاب الواقدي، ورواة أهل المدينة من أمثال ابن إسحق ومُوسى بن عُقبة. . . وهكذا بدأ التّاريخ في استنساخ الأخبار بتوخّي منهج الإسناد «الشّرعي»، ويجب أن ننتظر ابن خلدون (ت 808 هـ) لنحدث الثّورة النظرية -في الأقل- على التّقليد والمقلّدين بالاحتكام إلى قوانين العُمران في تعيير الأخبار ونقدها، فيتخلّص علم التّاريخ من سلطة العلوم الشّرعيّة، ويلتحق بالحكمة (الفلسفة)[4]. فهل تنبّه المحدَثون إلى ما جناه الاستنساخ على التّاريخ من ترسيخ لأغاليطَ كثيرة؟

إنّ سيرة أبي محمّد عبد الملك بن هشام الحميري (ت 218 هـ/ 833 م)، أشهر مصنّفات السّيرة بلا مدافَع، وقد بلغت مرتبة من التّقديس ضاهت بها **صحيح البخاري** (ت 256 هـ)، وكِتاب **الشّفا** للقاضي عياض (ت 544 هـ)، بل إنّ سيرة الرّسول في أذهان كثير من المسلمين هي تلك السّيرة التّي صنّفها ابن هشام! ولمّا فحصنا عن أمر نصيب من الكتب الحديثة في السّيرة النّبوية، ألفينا كِتاب ابن هشام عمدةَ المؤلّفين المحدَثين، فما خبر هذا الكِتاب؟

---

(1) نفسه، ص 125، حيث يقول: «ومن الواضح أنّ احترام البيت الحاكم هو سبب حذفه اسم العبّاس من قائمة خُصوم النبيّ في بدر».

(2) النّديم، **الفهرست**، مرجع سابق، المقالة الثّالثة، الفنّ الأوّل، ص 446.

(3) طبعة دار صادر، بيروت، 1985 [في ثمانية أجزاء].

(4) انظر كتاب علي أومليل: **الخطاب التّاريخي**، مرجع سابق، فصل «التّراث ومنهجه»، وفصل «التّاريخ ومفهومه».

أبو محمّد عبد الملك بن هشام الحميري «كان مؤرِّخاً وعالِماً ونحويّاً، وُلد في البصرة وعاش بعد ذلك في مصر، وتوفي في الفُسطاط سنة 213هـ»[1]. ولابن هشام منزلة جليلة في تاريخ السّيرة رغم كونه لم يُؤلّف فيها مبتدِئاً، بل «هذب» سيرة ابن إسحق[2]. وليس بين أيدينا سيرة تامّة لابن إسحق[3]، حتّى نعرف حدود ما أحدثه عمل ابن هشام فيها. والثّابت أنّ لسيرة ابن إسحق روايتين، وقد اعتمد ابن هشام رواية زياد بن عبد الله البَكّائي، وأعرض عن رواية يُونس بن بُكير، رغم أنّ كليهِما تَلمَذَا لابن إسحق في الريّ[4]، فهل هو محضُ اختيار؟

لم نلاحظ اهتماماً من لدن المحدَثين بهذه الأسئلة على وجاهتها، إذ يُمكن أن تفسّر جوانب من سيرة ابن هشام ظلّت غامضة. فإذا نظرنا في تراجم ذينك الرّاويتين تبيّن أنّ اختيار ابن هشام لرواية البَكّائي اختيار مقصود، فالبكّائي (ت 190 هـ؟) «صاحب رواية السّيرة عن ابن إسحق، وهو أتقن من رواها عنه»[5]. أمّا يونس بن بُكير (ت 199 هـ) فإنّ في ترجمته ما يفسّر نفور عبد الملك بن هشام من الرّواية عنه، إذ ورد في **شذَرات الذّهب**، في معرِض الحديث عن وفيّات سنة تِسعٍ وتِسعين ومائة: «وفيها يونس بن بُكير، أبو بكر الشّيباني الكوفي الحافظ، صاحب المغازي، روى عنه الأعمش وخلْق. قال ابن مُعين صدوق، وقال ابن ناصر الدّين **كان صدوقاً**

---

(1) سزكين، **تاريخ التّراث العربي**، مرجع سابق، المجلد الأول، الجزء الثّاني، ص 106.

(2) يقول الصّفدي في **الوافي بالوفيات** عند ترجمته لابن هشام: «نزيل مصر، مهذِب السّيرة النّبوية، سمعها من زياد بن عبد الله البكّائي صاحب ابن إسحق ونقّحها...»، تح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التّراث العربي، 2000)، ج 19، ص 142.

(3) القطعة التي نشرها محمّد حميد الله من سيرة ابن إسحق، تنتهي عند الحديث عن غزوة أحد [السّنة الثالثة من الهجرة]، (قونية بتركيا: 1401/ 1981)، [هناك طبعة صدرت بالمغرب سنة 1976].

(4) عبد الحيّ بن أحمد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تح. عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1406)، ج 1، ص 257.

(5) انظر الصفدي، **الوافي بالوفيات**، مرجع سابق، ج 15، ص 10. ويصِف ابن خلّكان البكّائي بالثّقة. راجع: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح. إحسان عبّاس (لبنان: دار الثقافة، [د. ت.])، ج 2، ص 338.

شيعياً من مُوَرِّطِي الأعيان، وقال ابن مُعين: ثقة إلا أنّه **مرجئ يتّبع الشّيطان**»[1]. ونجد إيراداً لذات التّهمتين في ترجمة الصّفَدي ليونس بن بُكير[2]، فيقوى الظنّ بما ذكرنا من رغبة ابن هشام عن رواية يونس بن بُكير بسبب ما رُمِي به من إرجاء وتشيّع يقدحان في عدالته.

إنّ على الباحِثين أنْ يُوجّهوا النّظر إلى تلك الرّواية المهمَلَة، وأنْ يُبيِّنُوا ما بينها وبين رواية البَكّائي من فروق ذات مغزى[3]، فُروقٍ يُؤيِّدُها ما نعثُر عليه في سيرة ابن هشام من قرائنَ تدلّ على «تصرّفه» في سيرة سلفِه ابن إسحق: «وتاركٌ بعضَ ما ذكره ابن إسحق في هذا الكِتاب، ممّا ليس لرسول الله [صلّى الله] عليه وآله وسلم فيه ذكر، ولا نزل فيه القرآن شيء، وليس سبباً لشيء من هذا الكِتاب، ولا تفسيراً له، ولا شاهداً عليه، لِما ذكرت من الاختصار، وأشعاراً ذكرها لم أرَ أحداً من أهل العلم بالشِّعر يعرفها، وأشياء **بعضُها يشنع الحديث به**، وبعضٌ يسوء بعضَ الناس ذكرُه، وبعضٌ لم يُقِرّ لنا البَكّائي بروايته»[4]. فكيف «يقدِّس» كثير من المحدَثين كِتاباً في السّيرة يشهد صاحبه بأنه حذف «ما يسوء بعضَ الناس ذكرُه»؟ لقد كان الرّصافي (ت 1945) ذا عقلٍ في زمانه وفي هذا الزمان أيضاً، إذ استبد بين المُحدَثين بنقد حصيف لابن هشام «وعندي أنّ ابن هشام أساء إلى العِلم وإلى الحقيقة معاً، باختِصاره سيرة ابن إسحق وحذفه منها أموراً كثيرة، لو ذكِرت لكنّا من سيرة محمّد على بصيرة أكثر ممّا نحن عليه الآن، لا سيّما حذفه كلّ ما جاء فيها من كلام لخصوم محمّد»[5].

---

(1) الحنبلي، **شذَرَات الذهب**، مرجع سابق، ج 1، ص 257.

(2) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، مرجع سابق، ج 29، ص 177، حيث يقول: «قال الشيخ شمس الدّين: ممّا ينقم عليه التشيّع، وقال ابن مُعين ثقة إلا أنه مرجِئ، وقال العجلي: ضعيف الحديث».

(3) حقّق محمّد حميد الله سيرة ابن إسحق برواية ابن بُكير (طبعة مذكورة سابقاً)، واقتصر عمله في المقارنة بين روايتَي البكّائي وابن بُكير على جدول أثبته في آخر الكتاب (ص 319-322، من طبعة قونية) ليس فيه سوى أرقام فقرات، وأرقام صفحات لإبراز التّشابه.

(4) ابن هشام، **السّيرة النّبوية**، تح. مصطفى السقا وآخرين، ط 1 (السعودية: دار المُغني، 1999)، ص 32.

(5) معروف الرّصافي، **كتاب الشّخصيّة المحمّدية أو حلّ اللّغز المقدّس**، ط 1 (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002)، ص 130.

وتفيد الفقرة التّي أوردناها من سيرة ابن هشام أن الرّوايات القديمة كانت تنزع إلى البساطة والصّراحة[1]، وهي خصائص ستمّحي مع مرور الزّمن. لقد اختطّ ابن هشام نهجاً في التّعامل مع السّيرة أصابت عدواه أغلب كُتّابها من بعده، إذ عمدوا إلى التصرّف في الرّوايات طِبق رؤاهم المذهبيّة والسياسيّة، وهلمّ جرّاً.

إنّ الطّبري (ت 310 هـ/ 922 م) حَسَب الدّوري «يُمثل قمّة ما وصلت إليه كتابة التّاريخ عند العرب في فَترة التّكوين»[2]. فبِم نفسّر هذه الشهادة؟ لقد جمع الطّبري في كِتابه سائر الموضوعات من خليقة وأيّام ومغاز وفتوح. . . فصنع تاريخاً تميّز من سائر التّواريخ السّابقة بسرْد حقّق حوله إجماع الأمّة[3]، إذ يعرِض في **تاريخ الرّسل والملوك** الرّواياتِ ولا يلتفت إلى تأويلها إلا قليلاً. وأصبحت السّيرة مع الطّبري ومؤرّخي القرن الثالث كابن قتيبة واليعقوبي (ت 284 هـ)، حلَقة من حلَقات التّاريخ العالمي بعد أن كانت أصلَ التّاريخ (علم السّير والأخبار)، وسوف يرسُخ هذا التقليد في الكتابة التّاريخيّة بعد هذه المرحلة. إنّ «حُجّية» الطبري التّاريخيّة تسلّطت على القدامى والمحدَثين، لكن رغم ما يُقال عن «موضوعيّة» هذا المؤرّخ[4]، فإنه يبقى انتقائيّاً، إذ يورد حُلم عاتكة عمّة الرّسول تخفيفاً عن العبّاس الذي حارب الرّسول في بدر وأُسر[5].

ب. سير أخرى

ظهرت في النّصف الثّاني من القرن الثالث تواريخُ عالميّةٌ كثيرةٌ، حاول أصحابُها أن يُدرجوا تجربة الأمّة الإسلاميّة ضمن تجارب الأمم الأخرى، فأضحت

---

(1) انظر: الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 25، وص 33.

(2) الدّوري، نفسه، ص 55.

(3) أومليل، **الخطاب التّاريخي**، مرجع سابق، ص 33، وانظر: فصل «عمل الطّبري التركيبي».

(4) حاول الطبري أن يوسّع الرّواية، فاعتمد على روّاة معروفين بميولهم العلوية كأبي مِخنف الأزدي (ت 154 هـ)، ومن الغرابة أن نرى باحثاً أكاديميّاً يؤنّب الطبري على اعتماده على هذا «الرّاوية الشيعي المتعصّب»!: انظر ص 90، من كتاب علي العريبي، **أضواء على كتب السّيرة النّبوية، قراءة نقدية** (تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1991).

(5) يظهر العباس في هذا الخبر منتصراً للرّسول ضدّ قريش. راجع: **تاريخ الطبري**، مرجع سابق، ج 2، ص 428-429.

سيرة الرّسول جزءاً من التّاريخ العامّ، وقد غلب على هذه التّصانيف منهج المحدِّثين كما غلب على باقي العلوم في هذا العصر. وتأتي السّيرة النّبوية في كتب أهل القرن الثّالث في مسار تاريخ عالمي، فتتوثّق الصّلة بتاريخ الرّسل السّابقين، وهكذا تتكامل أعمال الأنبياء في التّاريخ وهو ما نصّ عليه القرآن(1).

ألّف ابن قتيبة (ت 276 هـ) كِتاب **المعارف** فبدأ بالخليقة وانتهي بأيّام المعتصم. وألّف أحمد بن يحيى البلاذري (ت 279 هـ) **أنساب الأشراف** وهو «كِتاب عامّ للتاريخ الإسلامي في إطار الأنساب»(2). بدأه بسيرة الرّسول ثم قصّ سير الخلفاء والأحداث الّتي كانت في زمانهم، وقد أظهر البلاذري ميْلاً إلى العباسيين، ووسَم دعوتهم بالهاشميّة(3).

أمّا أبو حنيفة الدِّينوَري صاحب **الأخبار الطوال**، فإنه لا يُبدي اهتماماً بتاريخ الأنبياء، ولا تستوقفه السّيرة إلا قليلاً (أسطر)(4). ويُعتبر تاريخ اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب (ت 284 هـ) أهمّ التواريخ التّي خلّفها أهل القرن الثالث، وهو خلاصة للتاريخ العالمي قبل الإسلام، وللتاريخ الإسلامي حتى سنة تسع وخمسين ومائتين من الهِجرة. وتنبع أهميّتُه في موضوعنا من كونه يمثّل الرّؤية الشيعيّة في بحر من التواريخ السُنّية، ففي آخر السّيرة بصدد أخبار الوفاة ينقل لنا اليعقوبي الخبر الآتي عن فاطمة ابنة الرّسول «ودخل إليها في مرضها نساء رسول الله، وغيرهنّ من نساء قريش، فقلن كيف أنت؟ قالت أجدني والله كارهة لدنياكم مسرورة لفراقكم. ألقى الله ورسوله بحسَراتٍ منكن. فما حُفظ لي الحق، ولا رُعيت منّي الذمّة، ولا قُبلت الوصيّة»(5). في حين يورد ابن هشام في آخر السّيرة أخباراً عن الزّهري تمهّد لخلافة أبي بكر: «فلولا مقالة، قالها عمر عند وفاته، لم يشك المسلمون أنّ رسول الله

---

(1) ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُۚ﴾ [آل عِمران: 144].

(2) الدّوري، **بحث في نشأة علم التّاريخ**، مرجع سابق، ص 49.

(3) نفسه، ص 53.

(4) نفسه، ص 54-55.

(5) **تاريخ اليعقوبي**، 2 ج (بيروت: دار صادر، [د. ت.]). وقد وردت السّيرة في الجزء الثّاني من هذه الطبعة (ص 7-115)، ج 2، ص 115.

صلى الله عليه وسلم، قد استخلف أبا بكر»[1].

تواصل الاهتمام بتاريخ العالم في مؤلّفات مُؤرّخي القرن الرّابع، فصنّف أبو الحسن المسعودي (ت 346 هـ) كِتابه **مروج الذّهب ومعادن الجوهر** جمع فيه بين التّاريخ والجغرافيا واختصر السّيرة، وقد ساق الأحداث على السّنين، معتمِداً على ابن إسحق والواقدي والطّبري[2]، ويُشير المسعودي إلى أنه أتى بالسّيرة على عجَل، لأنه فصّل فيها الكلام، في كِتاب **الأوسط**[3]، وهو من الكتب التّي لم تصل إلينا. وقد كان المسعودي ذا ميول شيعيّة، وهو من عائلة كُوفيّة تدّعي الانتساب إلى عبد الله بن مسعود[4].

تفرّعت أجناسٌ أخرى عن السّيرة النّبوية منذ القرن الثالث، فظهرت **كتبُ الشمائل والدّلائل**. . . أمّا كتب الشّمائل فهي «الكُتُب التّي قصد أصحابها التركيز على ذكر صفاته الخلقيّة وأخلاقه، صلوات الله وسلامه عليه، وعاداته وفضائله، وسلوكه القويم في اللّيل والنّهار»[5]. وأهمّ هذه الكُتب، كِتاب محمّد بن عيسى التّرمذي (ت 279 هـ) الموسوم بكِتاب **الشمائل**[6]، وكِتاب **أخلاق النبيّ صلى الله عليه وسلم وآدابه** لأبي محمّد عبد الله بن محمّد الأصفهاني (ت 369 هـ)[7].

أمّا كتب الدّلائل «فهي الكتب التّي ألّفها أصحابها بقصد جمع المعجزات التّي ظهرت على يَديْ النبيّ صلّى الله عليه وسلم، ممّا يدلّ على نبوّته»[8]. وأشهرها **دلائل النبوّة** لأبي نُعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت 430 هـ)، و**دلائل النبوّة**

---

(1) عبد السّلام هارون، **تهذيب سيرة ابن هشام**، ط 6 (القاهرة: مكتبة السنة، [د. ت.])، ص 297.

(2) فاروق حمادة، **مصادر السّيرة النّبوية وتقويمها**، ط 2 (الدّار البيضاء: دار الثقافة، 1989)، ص 117.

(3) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**، تح. محمّد محي الدين عبد الحميد (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1988)، ج 2، ص 298.

(4) حياة عمامو، **تصنيف القدامى في السّيرة النّبوية**، مرجع سابق، ص 36، هامش 96.

(5) فاروق حمادة، **مصادر السّيرة النّبوية**، مرجع سابق، ص 54.

(6) التّرمذي: المحدِّث وصاحب **السُنن**.

(7) انظر حول هذه الكتب فصل «الشمائل»، من كتاب فاروق حمادة (مرجع سابق).

(8) فاروق حمادة، **مصادر السّيرة النّبوية**، مرجع سابق، ص 57.

لأحمد بن الحُسين البيهقي (ت 458 هـ)[1]. ويختصر البيهقي مآخذ هذه الكتب في قوله: «وقد صنّف جماعة من المتأخرين في المُعجزات وغيرها كتباً وأوردوا فيها أخباراً كثيرة من غير تمييز منهم صحيحها من سقيمها، ولا مشهورها من غريبها، ولا مروّيها من موضوعها حتى أنزلها من حسُنت نيّته في قبول الأخبار منزلةً واحدةً في القبول، وأنزلها من ساءت عقيدته في قبولها منزلة واحدة في الردّ»[2]. هذا ما رآه البيهقي، أمّا الباحث المعاصر فاروق حمادة، فينزع إلى قبول أخبار المُعجزات بقوله: «وهي وإن لم يبلُغْ واحد منها معيناً القطع، لكن مجموعها يُفيد العلم قطعاً»[3].

لقد مهّدت كثرة التآليف في الشّمائل والدّلائل لمرحلة من مراحل التأليف في السّيرة ستتضخّم فيها الشخصية المحمّديّة، ويُعتبر كِتاب **الشّفا بتعريف حقوق المصطفى** للقاضي عياض (ت 544 هـ) خُلاصةً للكتب المتقدِّمة وبداية فعليّة للاتجاه المُغالي في تقديس النبيّ.

ولا نسهو في دراسة هذه المرحلة عن الإشارة إلى مؤلّفات مغربيّة في السّيرة النّبوية، وبخاصّة كِتاب أبي محمّد علي بن أحمد بن حزم (ت 456 هـ) **جوامع السّيرة**[4]، وكِتابُ أستاذه أبي عمر يوسف بن عبد البرّ (ت 463 هـ) **الدّرر في اختصار المغازي والسّير**[5]. وسنهتمّ بالكِتاب الأخير لأنّ ابن حزم ينقل عن أستاذه بتصرّف قليل، وقد بيّن شوقي ضيف مواضع النّقول وعدّدها في تحقيق كِتاب ابن عبد البَرّ[6].

---

(1) كلاهما مطبوع: أبو نُعيم الأصبهاني، **دلائل النبوّة** (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].
- أبو بكر أحمد بن الحُسين البيهقي، **دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشّريعة**، تح. السيد أحمد الصقر (الجمهورية العربية المتحدة: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1970).

(2) البيهقي، **دلائل النبوّة**، ج 1، ص 58.

(3) فاروق حمادة، **مصادر السّيرة النّبوية**، مرجع سابق، **فصل «كتب الدلائل»**، ص 57.

(4) نُشِر الكتاب بتحقيق إحسان عبّاس (مصر: دار المعارف، [د. ت.])

(5) اعتمدنا على الطبعة التّي حقّقها شوقي ضيف: ط 3 (مصر: دار المعارف، 1991).

(6) **الدّرر**، ص 15 وما بعدها.

تكمن قيمة السّيرة التّي تركها ابن عبد البَرّ في اعتماده على رواة لم تصل إلينا كتبُهم كموسى بن عُقبة (ت 141 هـ)، ورواية يُونس بن بُكيْر عن ابن إسحق، وهي رواية لم تصل إلينا تامّة[1]. ولا يخلو كِتاب ابن عبد البرّ من جديد، إذ أورد في أخبار أوائل المسلمين أنّ عائشة كانت منهم: «ثمّ أسلم أبو عبيدة بن الجرّاح، وأبو سلمة بن عبد الأسد، وعُثمان بن مظعون، ثمّ أخواه: قدامة وعبد اللّه، وابنه: السّائب بن عُثمان بن مظعون، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفيل، وأسماءُ بنتُ أبي بكر الصّديق، وعائشة بنت أبي بكر الصديق، وهي صغيرة»[2].

وفي هذا مُخالفة للمشهور من كون النبيّ بنى بها في المدينة وهي بنت تسع سنين[3]. ولهذا لا نُؤيّد قولَ من يَنفي الجديد عن كُتب السّيرة المتأخرة، وهو رأيٌ ذهبت إليه حياة عمامو: «يُمكن القول إنّ جميع كتب السّيرة التّي تلت سيرة ابن هشام ما هي إلا تقليد ومحاكاة لهذا الكِتاب، مع إضفاء نوع من التّضخيم والتمجيد لشخصيّة الرّسول، وبعض صحابته ولغزواته»[4]. ونجد ما يُشبه هذا الرّأي لدى علي العريبي، إذ اعتبر مرحلة ما بعد القاضي عياض «مرحلة شرح وتلخيص» في كتابة السّيرة. وقفز الكاتب على القرنين الرّابع والخامس فلم يذكر سيرة واحدة بين الطّبري (ت 310 هـ) والقاضي عياض (ت 544 هـ)، وهو ما يُفهم منه انقطاع عن التأليف في السّيرة[5].

---

(1) يتحدّث ابن عبد البرّ عن مصادره بصدد حِجّة الوداع، فيذكر مُوسى بن عُقبة، وروايتيْ البَكّائي ويونس بن بُكير عن ابن إسحق. نفسه، ص 259.

(2) نفسه، ص 39.

(3) قال البلاذري: «وتزوّجها بمكّةَ، وهي ابنةُ سِتٍّ، ويُقال سبع. وابتنى بها وهي ابنة تِسعٍ في شوّال سنةَ إحدى من الهِجرةِ». **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 2، ص 38. وقد ناقش شوقي ضيف هذه المسألة في مقدّمة الطبعة الأولى من كتاب **الدُّرر**، ورجّح رأي ابن عبد البرّ في كون سنّ عائشة حين بنى بها الرّسول ناهز الثمانيَ عشْرةَ سنة. ص 13، من كتاب ابن عبد البَر بتحقيق شوقي ضيف.

(4) حياة عمامو، **تصنيف القدامى في السّيرة النّبوية**، ص 42.

(5) قسّم أطوار السّيرة إلى ثلاثة: النشأة والازدهار، ثمّ طور الشرح والتلخيص، فطور الانبعاث والتجديد. وتدلّ العناوين على تقدير للطور الأوّل واستنقاص من الطور الأوسط. **أضواء على كتب السّيرة النّبوية**، مرجع سابق.

4.1. سيرة السّيرة بعد القرن الخامس

دخل التّأليف في السّيرة مرحلة جديدة، ميّزتها ضخامةُ التأليف، والإغراقُ في تقصّي خصائص الرّسول، وقد رأينا أن نؤرّخ لكتابة السّيرة في هذه الفترة، من خلال النّظر في أهمّ المصادر التّي يكثُر ذكرها في أعمال المحدَثين.

• الشّفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض

ذُكِر في ترجمة القاضي عياض أنه أندلسيّ الأصل و«سبتي الدّار والميلاد»، وقد تُوفي سنة أربعٍ وأربعين وخمسِمائة هجريّاً[1]. وهو عالِم مالكي من أهل المغرب، وعَصْرِيُّ الدّعوة الموحّديّة الشيعيّة. ويُعدّ كِتاب **الشّفا** ضمن كُتب السّيرة النّبوية، رغم أنّ مواضيعه تدلّ على كونه مصنّفاً عن الرّسول وعظيم قدْره، أكثر من كونه سيرةً متّسقةَ الفصولِ، تتبع خطة التأليف المعهودة[2]، إذ يقول القاضي عياض في مقدّمة الكِتاب: «فإنك كرّرت عليّ السؤال في مجموع يتضمّن التّعريف بقدْر المصطفى عليه الصّلاة والسّلام، وما يجب له من توقير وإكرام، وما حُكْمُ من لم يوفِّ واجب عظيم ذلك القدْر، أو قصّر في حقّ منصبه الجليل قُلامةَ ظُفُر»[3]. وأقسام الكِتاب الأربعة تؤكد المقاصد التّي ذكرها وهي: «في تعظيم الله تعالى له» (القسم الأوّل)، و«في ما يجب على الأنام من حقوقه» (القسم الثّاني)، و«في ما يجب للنبيّ» (القسم الثالث)، و«في تصرّف وجوه الأحكام فيمن تنقصه» (القسم الرّابع).

إنّ أقسام الكِتاب تدلّ على تضخّم الصّورة النّبوية، وارتفاعها عن حدود

---

(1) انظر ترجمته المَأخوذة من كتاب **الدّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون المالكي في مقدّمة كتاب **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، جزآن في مجلّد واحد (بيروت: دار الفكر، 1988).

(2) تكاد خطة التأليف في السّيرة تكون ثابتة لدى أغلب القدامى وحتّى المحدثين، إذ يبدؤون بأخبار المبتدأ (قبل البعثة)، ثمّ يهتمّون بالوحي ونزوله، فالدّعوة بمكّة، ثمّ غزوات الرّسول بالمدينة وهكذا حتى وفاته.

(3) كتاب **الشفا**، مرجع سابق، ص 4.

البشريّة، بل إنّ البشريّة التّي هي أصل في الرّسول حسَب القرآن[1]، تصبح عرَضاً طارئاً، إذ يخصّص الكاتب الباب الثّاني من القسم الثالث لـ«أحواله الدنيويّة، وما يجوز طروّه عليه من الأعراض البشريّة».

عاش القاضي عياض في عهد انتشرت فيه الدّعوة الموحّديّة الشيعيّة، وكثرت هجمات النّصارى على المغرب الإسلامي بالأندلس خاصّة، فحاول هذا العالم السّنيّ المالكي أن يرفع مقام النبيّ درجةً لا يُضاهيه فيها نبيّ ولا مهديّ معصوم، وقد نفى الموحّدون القاضيَ عياضاً جزاء دفاعه عن السُّنة[2]. وتظهر في فصول الكِتاب نزعة إلى التقديس المطلق للرّسول، ورغبة في مساواته بالأنبياء السّابقين، ثمّ تفضيله عليهم. ومن ذلك ما ذكره في القسم الأوّل: «كلّ آية أُوتِيها نبيّ من الأنبياء عليهم السّلام، فقد أُوتي مثلها نبيّنا صلى الله عليه وسلم، وخُصّ من بينهم بتفضيل الرّؤية»[3]. وقد جمع القاضي عياض في **الشّفا** قَصَصاً عجيباً أثار نقد ثلّة من المُحدَثين كمعروف الرّصافي صاحب: **كِتاب الشخصية المحمدية أو حل اللّغز المُقدَس** (1933)[4]. لقد استجاب القاضي عياض لحاجات وقته من مُساجلة الشّيعة والنّصارى، فما حاجة المحدَثين إلى كِتابه؟

● الرّوض الأنُف، للسّهيلي

أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله السُّهيلي أندلسي، توفي سنة إحدى وثمانين وخمسِمائة هجرياً، وهو صاحب **الرّوضُ الأنُفُ في تفسير السّيرة النّبوية لابن هشام**[5]. والكِتاب يُطابق مسمّاة، إذ هو شرح لسيرة ابن هشام، زاده الشّارح

(1) ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الكهف: 110].
﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 93].

(2) انظر في هذا: علي العريبي، **أضواء على كتب السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 92.

(3) **الشّفا**، مرجع سابق، ص 198.

(4) معروف الرّصافي (ت 1945)، **كتاب الشّخصيّة المحمّدية**، مصدر سابق، ص 67، حيث ينتقد الكاتب ما أورده القاضي عياض من خبر في انتحار حمار الرسول جزَعاً عليه: «ومن الغريب أنّ القاضي عياض لوّث كِتابه **الشّفا** بذكر هذا الحديث فيه».

(5) تحقيق طه عبد الرّؤوف سعد (بيروت: دار الفكر، 1981).

تعاليقَ وضبطاً، كما نصّ على ذلك في مقدّمة الكِتاب: «فإنّي قد انتحيت في هذا الإملاء بعد استخارة ذي الطَّوْل، والاستعانة لمن له القدرة والحول إلى إيضاح ما وقع في سيرة رسول الله -صلّى الله عليه وسلم- التّي سبَق إلى تأليفها، أبو بكر محمّد بن إسحق المطّلِبي، ولخّصها عبد الملك بن هشام المعافري المصري النسّابة النّحوي، بما بلغني علمه، ويُسّر لي فهمُه: من لفظ غريب، أو إعراب غامض، أو كلام مستغلق، أو نسب عويص، أو موضع فقه ينبغي التنبيه عليه، أو خبر ناقص يُوجد السّبيل إلى تتمّته»[1].

وهكذا بدأ خطاب السّيرة يدور حول نفسه في عمليّة تأويل لا تنتهي[2]، من خلال الشّرح المباشر كما فعل السّهيلي مع سيرة ابن هشام، أو من خلال الاقتباس، واعتماد اللاحق على الأصول السّابقة، كما هو شأن أغلب السّير القديمة والحديثة، وما على الباحث إلا النظر في دلالة التّأويل، فإذا كانت الوقائع لبّاً والتأويل قِشراً، فإنّ قشور بعض الثمار أشهى من لُبّها[3].

• ابن الأثير صاحب الكامل في التّاريخ

مثّل **الكامل في التّاريخ** أهمّ حلقات التأليف في السّيرة بعد كِتاب **الشّفا** للقاضي عياض، وصاحبه هو أبو الحسن محمّد بن محمّد الشيباني المعروف بابن الأثير، ينتمي إلى عائلة أرستقراطيّة، استقرّت بالموصل، وهو أخو الوزير ضياء الدّين بن الأثير (صاحب كتاب **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**)، وقد توفي ابن الأثير المؤرّخ سنة ثلاثين وسِتّمائة من الهِجرة[4].

إنّ كِتاب **الكامل في التّاريخ**، تاريخٌ عالَمي كما يذكر صاحبه في الخطبة:

---

(1) نفسه، ص 3-4.

(2) Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation* (Paris: Éditions du Seuil, 1979), p. 155: «Nous avons lu un livre, nous le commentons. En le commentant, nous nous apercevons que ce livre n'est lui-même qu'un commentaire, la mise en livre d'autres livres auxquels il renvoie...».

(3) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 55.

(4) الذهبي، **سِير أعلام النّبلاء** (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1413هـ)، ج 22، ص 354-356.

«شرعت في تأليف تاريخ جامع لأخبار ملوك الشرق والغرب، وما بينهما، ليكون تذكِرةً لي، أراجِعُه خوفَ النّسيان، وآتي فيه بالحوادث، والكائنات من أوّل الزّمان متتابعة يتلو بعضها بعضاً، إلى وقتنا هذا»[1]. وقد أورد السّيرة النّبوية طيّ هذا المجْرى التّاريخي، فبدأها بذكر نسَب رسول الله، وذكر أخبار آبائه وأجداده، ثمّ سرد السّيرة، حتى «ذكر مرض رسول الله ووفاته»[2].

يمثل كِتاب ابن الأثير بدايةً فعليّة سيرسُخ فيها منهج الاستنساخ، وتلخيص كتب السّابقين، إذ اتّخذ الكاتب من تاريخ الطّبري عمدةً: «وقد جمعْت في كِتابي هذا ما لم يجتمع في كِتاب واحد، ومن تأمّله علِم صحّة ذلك، فابتدأت بالتّاريخ الكبير الذي صنّفه الإمام أبو جعفر الطّبري، إذ هو الكِتاب المعوّل عند الكافّة عليه، والمرجع عند الاختلاف إليه. فأخذت ما فيه من جميع تراجمه، ولم أخلّ بترجمة واحدة منها»[3]. ويذكر ابن الأثير أنه اختار من روايات الطّبري أتمّها، وأضاف إليها من غيرها[4]. وهكذا يُضيّق اللاحق أفقَ السّابق! فتصير السّيرة رواية مثاليّة، ويقع تصفية الرّوايات التّي تزعج الضّمير الإسلامي (يشنع الحديث بها).

● ابن كَثير

أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كَثير (ت 774 هـ/ 1331 م)، صاحب **البداية والنهاية**، وهو تاريخ «أنبياء وملوك» حذا فيه حَذو الطّبري، إذ يذكر في مقدّمته أنه مُورِد: «قصص النبيين، وما جرى مجرى ذلك إلى أيّام بني إسرائيل، وأيّام الجاهليّة، حتّى تنتهي النبوّة إلى أيام نبيّنا محمّد صلوات الله وسلامه عليه، فنذكر سيرته كما ينبغي، فتَشفي الصّدور والغليل، وتُزيح الدّاء عن العليل»[5]. لقد ضمّن ابن كثير كسائر المؤرّخين المُسلمين الكبار سيرة النبيّ في مسار التّاريخ الإنساني

---

(1) **الكامل في التّاريخ**، تحقيق عبد الله القاضي، 11 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ)، ج 1، ص 6.
(2) حدود السّيرة في كِتاب **الكامِل** هي: من (ج 1 ، ص 544) إلى (ج 2، ص 188).
(3) نفسه، ج 1، ص 6–7.
(4) نفسه، ج 1، ص 7.
(5) ابن كثير، **البداية والنهاية**، 14 ج (بيروت: 1966)، ج 1، ص 6.

العام، وبهذا لم تغب السّيرة في مصنّفات أهل القرن الثّامن، ولم يكونوا مجرّدَ ناقلين كما يُوحي بذلك بعض الباحِثين، فابن كَثير يُعرض في تاريخه عن أخبار في سبب زواج الرّسول من زينب بنت جَحش إذ يقول إنّ أخبار السّلف في هذه المسألة «غريبة وبعضُها فيه نظر تركناها»[1]. ويُضرب الكاتب عن قصّة الغرانيق: «وذكروا قصّة الغرانيق وقد أحببنا الإضراب عن ذكرها صفْحاً لئلا يسمعَها من لا يضعها على مواضيعها»[2]. لكن يبدو أنّ سبب إعراض الكاتب عن هذه الأخبار هو نزعته إلى التّمجيد والإطراء، إذ أجاز الكاتب رواية الإسرائليات التّي لا تُخالف الكِتاب والسنّة[3].

ترجم غانييه (Gagnier) كِتاب أبي الفدا إلى اللاتينيّة سنة ثلاثٍ وعِشرينَ وسبعِمائة وألف، ونقله إلى الفرنسيّة نويل دي فارجي (Noël des Vergers) سنةَ سبْعٍ وثلاثينَ وثمانِمائة وألف[4]، فأسهَمَ الكِتاب على ما حوى من إسرائليات في تشكيل الصّورة الغربيّة الحديثة عن الإسلام والرّسول.

● المقريزي

أبو العبّاس تقيّ الدّين أحمد بن علي المقريزي، وُلِد بالقاهرة سنة سِتٍّ وسِتّينَ وسبعِمائة، وتوفي بها سنة خمسٍ وأربعين وثمانِمائة من الهِجرةِ، وقد تَلمَذ لابن خلدون ووَلِيَ خططاً رسميّة متنوّعة كحِسبة القاهرة والقضاء...[5]. وهو صاحب سيرة مشهورة للرّسول: **إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفَدة والمتاع**، عرض فيها شمائل النبيّ، وتحدّث عن آله، وسيرته ودقائق حياته[6].

---

(1) نفسه، ج 4، ص 146.
(2) نفسه، ج 3، ص 90.
(3) نفسه، ج 1، ص 6.
(4) Régis Blachère, *Le problème de Mahomet: essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris: P.U.F, 1952), p. 9.
(5) شاكر مصطفى، **التّاريخ والمؤرّخون: دراسة في تطوّر علم التّاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**، ط 1 (بيروت: دار العِلم للملايين، 1990)، ج 3، ص 140-151.
(6) نفسه، ص 146-147.

كتب المقريزي سيرة الرّسول في زمن كثُر فيه التأليف في التّاريخ عامّة، وخُصوصاً السِّيرةَ[1]. وقد رافق هذا التضخّم في الإنتاج التّاريخي، فيْضٌ لأنهار الرّواية حمل معه الخبر العجيب والأساطير، فتنبّه القدامى إلى ذلك وانتقدوه، إذ قال السّخاوي عن كِتاب المقريزي إنّ «فيه الكثيرَ ممّا يُنتقد»[2].

يذهب كثير من الكُتّاب المعاصرين إلى أنّ كِتاب **الإمتاع** آخر ما صُنّف في السّيرة قبل عصر النّهضة الحديثة، وهذا الكلام مثال للأغاليط الشائعة عن كتابة السّيرة. ومن ذلك ما ذكره فاروق أبو زيد في مقدّمة تحقيقه لكتاب الطهطاوي **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**: «كان نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، أوّل كتاب وُضع في السّيرة النّبوية في العصر الحديث. . فقد انقطع المؤرّخون عن كتابة السّيرة على كثرة ما كُتِب فيها من قبلُ، نيفاً وأربعة قرون. . وكان كتاب **إمتاع الأسماع بما للرّسول من خولة وحفدة ومتاع** للمؤرّخ المصري تقيّ الدّين المقريزي في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي آخر ما كُتِب فيها»[3]. ونجد الرّأي نفسه في كتاب حُسين فوزي النجّار: **هيكل وحياة محمّد**[4].

وإنّ في ردّ محمّد زكريا عناني على فاروق أبي زيد نقضاً لآراء هؤلاء الكُتّاب جميعاً: «وهذا رأي عجيب، فكيف يفترض فرضاً أنّ العلماء المسلمين يهملون تناول السّيرة النّبوية المشرّفة طيلة أربعة قرون متلاحقة، أي منذ المقريزي المتوفى سنة 845 للهجرة؟ وبحسْب المرء -لكي يتبيّن مدى خطأ هذا القول- أن يعود إلى **كشف الظنون** أو إلى **هديّة العارفين** أو **إيضاح المكنون**، بل بحسْبه أن يُلقِيَ نظرة سريعة على **معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة** لإليان سركيس، أو على فهرست دار الكتب المصرية، وخاصّة الجزء الخامس ليجد نفسه أمام **مئات المؤلفات في**

---

(1) عدّ شاكر مصطفى 28 مؤلّفاً في السّيرة لكُتّاب مصر المملوكية (ص 93)، وهو يرى أنّ القرنين الثامن والتاسع «كانا قرنيْ التّاريخ بامتياز». المرجع نفسه، ج 3، ص 101.

(2) السّخاوي، **الإعلان بالتّوبيخ**، مرجع سابق، ص 107.

(3) الطهطاوي، **محمّد صلى الله عليه وسلم**، **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، دراسة وتحقيق فاروق أبو زيد، (القاهرة: دار الفكر والفنّ، 1976)، ج 1، ص 7.

(4) حسين فوزي النجّار، **هيكل وحياة محمّد**، **منهج في دراسة التّاريخ الإسلامي**، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])، ص 2، فقرة 2.

السّيرة النّبوية، كُتبت كلّها في خلال هذه القرون الأربعة التّي زعموا أنّ المؤرّخين لم يلتفتوا في خلالها لسيرة سيّد البشريّة»[1]. فهل أصابت دِراسةَ السِّيرِ عدوى الاستنساخ التّي أصابت نُصوصَها الأصليّة؟

● الشّامي صاحب سبل الهُدى والرّشاد

إنّ **سُبل الهدى والرّشاد في سِيرة خير العِباد** لمحمّد بن يوسف الشامي (ت 942 هـ/ 1535 م)[2] من مشهورات السّير القديمة، والكتاب موسوعة في السّيرة يضمّ ألف باب مُفصّلة في أوله. وقد ذكر الشامي مصادره في المقدمة، فقال: «فهذا كِتاب اقتضبته من أكثر من ثلاثمائة كِتاب، وتحرّيت فيه الصواب، ذكرت فيه قطرات، من بحار فضائل سيدنا رسول صلى اللّه عليه وسلّم من مبدأ خلقه قبل خلق سيدنا آدم صلى اللّه عليه وسلّم، وأعلام نبوّته، وشمائله وسيرته وأفعاله وأحواله وتقلّباته، إلى أن نقله إلى أعلى جنّاته»[3].

لقد تضخّم التّأليف في السّيرة على عهد الشّامي وبعده، ونتج من ذلك جمعٌ لمرويّات غزيرة، وهكذا تسرّبت أساطيرُ كثيرةٌ إلى مصنّفات المتأخّرين، ولا شكّ في أنّ السّياق الثقافي العام الذي اتسم بانحصار العقل، أضفى طابَعه على تلك التّصانيف، فعكست مشاغل عصرها أكثر من إخبارها عن عصر النبيّ.

● إنسان العُيون في سيرة الأمين المأمون، لعليّ بن برهان الدّين الحلبي

صاحب هذه السّيرة هو نور الدّين بن برهان الدّين الحلبي (ت 1044 هـ/ 1634 م)، عالِم شافعي من أهل القاهرة، وفيها تولّى التدريس بالمدرسة الصّلاحيّة[4].

---

(1) محمّد زكريا عناني، «محمّد صلى الله عليه وسلم، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تأليف رفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق: د. فاروق أبو زيد»، مجلة **الثقافة العربيّة** (القاهرة)، العدد 39 (ديسمبر 1976)، ص 117-118.

(2) ترجمته في: أحمد طربين، **التّاريخ والمؤرّخون في العصر الحديث** ([د. ن.]، [د. ت.])، ص 31.

(3) محمّد بن يوسف الشامي، **سُبل الهدى والرّشاد في سِيرة خير العباد**، تح. مُصطفى عبد الواحد، 12 ج (القاهرة: 1997)، ج 1، ص 1.

(4) أحمد طربين، **التّاريخ والمؤرّخون**، مرجع سابق، ص 25.

وتُعرف سيرة الحلبي بـ **السّيرة الحلبيّة**، وهي أكثر السّير المتأخرة شهرة، ويكثُر ذكرها في كتب السّيرة الحديثة.

لقد استحال العلم على عهد الحلبي جمْعاً، يظهر ذلك في مقدّمة المؤلّف عندما يتحدّث عن مصادره، وهما تحديداً: **عيون الأثر** لابن سيّد الناس (ت 734 هـ/ 1334 م)[1]، **والسيرة الشّامية**، وفيهما يقول: «فلمّا رأيت السّيرتين المذكورتين على الوجه الذي لا يكاد يُنظر إليه، لِما اشتملتا عليه، عَنّ لي أن ألخّص من تينك السّيرتين أنموذجاً لطيفاً، يروق الأحداق، ويحلو للأذواق، يُقرأ مع ما أضمّه إليه بين يديْ المشايخ على غاية الانسجام، ونهاية الانتظام»[2]. ولا يُخفي الحلبي تساهله في الرّواية إذا لم تتعلّق بالحلال والحرام[3]. وهكذا ضاعت جهود ابن خلدون السّابقة في تحرير التاريخ من أسر العلوم الشرعيّة، وإلحاقه بالعُلوم الحِكميّة.

5.1. فجر التآليف الحديثة

لم ينقطع الكُتّاب العرب عن كتابة السّيرة النّبوية، كما اتّضح من خلال الحديث عن سيرة تقيّ الدّين المقريزي (ت 845 هـ/ 1441 م)، واستمرّ تصنيفهم للسّير حتّى دخلت الأزمنة الحديثة، فما هي الأزمنة الحديثة؟

يُميّز الباحثون في تاريخ الغرب وفكره بين حِقب ثلاث مُتعاقِبة مختلفة هي: العصر الوسيط (Moyen Âge)، وعصر النّهضة (Renaissance)، والأزمنة الحديثة[4] (Temps modernes). وتأتي هذه الحِقب بداهة بعد «التّاريخ القديم» الذي ارتبط بحضارة الإغريق والرّومان.

إنّ أغلب الدّارسين يروْن أنّ الفَترة الواقعة بين أواخر القرن الخامسَ عشرَ

(1) محمّد بن محمّد سيّد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل السّير**، 2 ج، ط 3 (بيروت: 1982).

(2) الحلبي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، 3 ج (بيروت: دار إحياء التّراث العربي، [د. ت.])، ج 1، ص 4.

(3) نفسه.

(4) Abel Jeannière, «Qu'est-ce que la modernité?», in *Études* (Paris), Tome 373, n° 5, (novembre 1990).

وأواسط القرن السّادسَ عشرَ، كانت مِحضنَ النّهضة الأوروبيّة، حتّى أنّ بعضهم حصرها بين سنتَيْ تِسعين وأربعِمائة وألف، وستّين وخمسِمائة وألف[1]. واستناداً إلى هذا الرّأي تبدأ الأزمنة الحديثة في أواسط القرن السّادس عشرَ أي بعد عصر النّهضة، لكنّ باحِثين آخرين يُدرجون «النهضة» ضمن «الأزمنة الحديثة»، ويذهب بعضُهم إلى أنّ سُقوط الإمبراطورية البيزنطية (1453)، أو اكتشاف القارّة الأمريكيّة (1492) يُمثّل بداية التّاريخ الحديث.

لم تكن البلاد العربية تعيش بمعزل عن هذه التحوّلات الكونيّة الكبرى، فسقوط القسطنطينيّة البيزنطيّة، وسيادة الدّولة العثمانيّة محلّها، وبسط نفوذها على أغلب البلاد العربيّة، بتغلّب السّلطان العُثماني سليم الأوّل على دولة المماليك بمصر سنَةَ سَبْعَ عَشْرَةَ وخَمْسِمائة وألف[2]، جعل العرب يدخُلون الأزمنة الحديثة باعتبارهم جزءاً من هذه الدّولة[3]. فهل يَعْدِل مصطلح «حديث» مفهوم «الأزمنة الحديثة»؟

إنّ معاني «حديث» (Moderne) في الشّرق والغرب لم تخرجْ عن إفادة معنى الجديد في تقابل مع القديم، إذ يقول التوحيدي (ت 400 هـ): «قال: ما الفَرْق بين حدُث وحدَث؟ قلت لا فرقَ بينهما إلا من جهة أنّ حدُث تابع لقدُم، لأنّه يقال: أخذه ما قدُم وما حدُث»[4]. وفي الثّقافة الغربيّة كذلك يُدرَك ضرب من المُقابلة بين الحديث والقديم: «إنّ «الحديثَ» يُعارِض «القديمَ» منذ زمن طويل»[5]. فالحديث قريب من معنى «الأزمنة الحديثة» في التّعبير عن الحِقبة التّاريخيّة الجديدة التّي أعقبت العصر الوسيط.

---

(1) R. Mousnier, *Leçons sur l'humanisme et la renaissance de la fin du XVe siècle au milieu du XVIe* (Paris V: Centre de documentation universitaire), p. 17.

(2) فرانتس تشنر وآخرون، **تاريخ العالم العربي الحديث** (بيروت: دار صادر، 1975)، ص 178-179.

(3) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط. 3، (عَمّان: دار الشروق، 1988)، ص 107.

(4) أبو حيّان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تح. غريد الشيخ محمّد وإيمان الشيخ محمّد، ط 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، اللّيلة الأولى، ص 22.

(5) Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité* (Paris: Éditions de Minuit, 1962), p. 167.

أمّا الحداثة فهي مفهوم إيديولوجي يقوم على تقريظ الجديد والاحتِفاء به، وحتّى تقديسه[1]. فليس مجرّد الانتماء إلى الحِقبة التّاريخية الجديدة يجعل المرء «حداثياً» إلا من حيث الانتماءُ الزّماني.

اختلف المثقّفون العرب المحدَثون في تحديد بداية التّاريخ الحديث، فمنهم من جعل **حركاتِ الإصلاح الدّيني بداية لهذا التّاريخ**، وذهب إلى أنّ دعوة الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب (ت 1792) إلى التوحيد والاجتهاد، تُمثل منطلقَ التجديد الذي تابعه جمال الدّين الأفغاني (ت 1897)، وتلميذه محمّد عبدُه (ت 1905). ورأى فريقٌ آخر أنّ **اتصال البلاد العربيّة بالغرب** في أواخر القرن الثّامنَ عشرَ عن طريق حملة نابليون (1798–1801)، هو بداية لاندراجِ العرب في التّاريخ الحديث[2]. ولا نرى كبير اختلاف بين هذه المقالات، إذ يمكن أن نعتبر **أواخر القرن الثامنَ عشرَ وبداية التّاسعَ عشرَ عتبة الدّخول في التّاريخ الحديث**.

إنّ استعمالنا لعبارة «حديث» في هذا البحث، يعني الانتماء إلى الفَترة التّي حاولنا تحديدها، ولا يُفيد حتماً معانيَ الحداثة باعتبارها مِعيارا، وههنا نذكر لمزيد الإبانة كلمة لابن قتيبة (ت 276 هـ): «ولم يَقصر اللهُ العلمَ والشعرَ والبلاغةَ على زمن دون زمنٍ، ولا خصّ به قوْماً دون قوم، بل جعل ذلك مشترَكاً مقسوماً بين عباده في كلّ دهر، وجعل كلَّ قديم حديثاً في عصره»[3]. نشأ إذن كون جديد، وطرأت حاجات وقت طريف، فأثّر ذلك في علماء الإسلام كافّة، فطفقوا يكتبون السّير النّبوية، فنفقت. ويُمكن أن نعتبرَ **مُختصر سيرة الرّسول**[4]، لمحمّد بن عبد الوهّاب (ت 1792 هـ) باكورَة السّير الحديثة، لاندراجها في الأزمنة الحديثة، رغم نزوع صاحِبها إلى تلخيص أمّهات الكتب القديمة... ثمّ ألّف مُفتي الشافعيّة بمكّة

---

(1) Ibid., p. 10: «Cette conscience exaltante-exaltée du nouveau». Et p. 170: «Le modernisme, c'est-à-dire le culte du nouveau pour le nouveau».

(2) جعل ألبرت حوراني حملة نابليون على مِصر بدايةً لعصر النّهضة العربيّة، **الفكر العربي في عصر النّهضة 1798–1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، 1997).

(3) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء** (ليدن: بريل، 1902)، ص 5.

(4) محمّد بن عبد الوهّاب، **مختصر سيرة الرّسول صلى الله عليه وسلم** (بيروت: دار العربيّة، [د. ت.]).

أحمد بن زَيْني دحْلان (ت 1886 م): **السّيرة النّبوية والآثار المحمّدية**[1]، فنحا فيها إلى تلخيص السّير المتأخّرة، كما ذكر في مقدّمتها.

ولعلّ السّيرة التّي صنّفها الشيخ رفاعة رافع الطّهطاوي (ت 1873 هـ): **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، صلى الله عليه وسلم**[2]، تمثّل معلَماً هامّاً في تاريخ التصنيف في السّيرة، بل اعتبرها كثير من الدّارسين أوّلَ ما صُنّف في السّيرة خلال العصر الحديث.

تبيّن من خلال هذه المُراجعة لتاريخ تدوين السّيرة النّبوية منذ النّشأة الأولى، أنّ عَمل الرّواة الأوائل الّذين لم تَصل إلينا تقييداتُهم في المغازي والسّيرة، كان وثيقَ الصّلة بالأمويين وحُكمهم، فعُروة ابن الزّبير اتصل بالخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (65–86 هـ) في دمشق، ثمّ بابنه الوليد من بعده، وكان كثيرَ الرّواية عن خالته عائشة، ويظهر انحيازه في روايته عن عائشة لأحاديثَ في مرض الرّسول، تُمهّد لاستِخلاف أبي بكر.

أمّا الزّهري مُؤسِّس مدرسة المغازي بالمدينة فقد أجزل الحُكّام الأمويين عطاءه، واستقضاه يزيد ابن عبد الملك (101–105 هـ)... فخضعت روايته لاختيار أموي. ولقد اعتمد ابن إسحق على مرويات الزّهري عن عُروة بن الزّبير، واعتمد اللاحِقون منذ ابن هشام على سيرة ابن إسحق. واستمرّ التّأليف في السّيرة دون انقطاع، على خِلاف ما يُردّد بعضُ الدّارِسين، ولم تنكسر حلقة عُروة–الزّهري–ابن إسحق حتّى فجر العصر الحديث، إذ نزع ابن عبد الوهّاب وأحمد بن زَيْني دحلان إلى تلخيص السّير القديمة. فهل ستُواصل المرويات العتيقة المُتلبِّسة بالأهواء القديمة، والتّاريخ الإسلامي القديم سيادتها على أذهان المُحدَثين، أم سيشهد القرن العِشرون تجديداً فعلِيّاً في كِتابة سيرة النبيّ، لا سيّما بعد اطّلاع الكُتّاب العرب على الثّقافة الغربيّة الحديثة، وعلى الثّورة المعرِفية في مجال الفيلولوجيا والتّاريخ المُقارن، ودراسة الأديان؟

---

(1) أحمد بن زَيْني دحلان، **السّيرة النّبوية والآثار المحمّدية**، 2 ج (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

(2) ستكون هذه السّيرة مصدراً من مصادر بحثنا، وقد اعتمدنا على طبعة بتحقيق عبد الرحمان حسن محمود، وفاروق حامد بدر، 2 ج في 1 (القاهرة: مكتبة الآداب، 1990).

الفصل الثاني

في مدوَّنة السّيرة الحديثة

توطئة

لا يجوز أن نتحدّث عن «انقطاع» في كتابة السّيرة النبوية منذ ابن إسحق (ت 151 هـ/ 768 م) حتّى الحلبي (ت 1634 م)، وليس بين **السّيرة الحلبيّة**، وأوائل المؤلّفات الحديثة في سيرة النبيّ زمنٌ طويل، إذ لا تزيد الفَترة الفاصلة بين القديم والجديد على قرن ونصف، ظهرت إثرَها سيرة محمّد بن عبد الوهّاب (ت 1792 م)، ثمّ تلتها سيرتا الطهطاوي (ت 1873 م)، وأحمد بن زَيْني دحْلان (ت 1886 م). . . وقد اعتبرنا هذه السّير بواكيرَ التصانيف الحديثة، لأنّ أواخر القرن الثامنَ عشرَ وبداية القرن التاسعَ عشرَ، هي مرحلة الدّخول في الأزمنة «العربية» الحديثة كما تجلّى من تحديدات العلماء المختلفة.

طَمَا سيْلُ التآليف الحديثة في سيرة النبي و«لم يُقبل المُؤلّفون والقرّاء العرب على موضوع كما أقبلوا على سيرة الرسول الكريم، وخاصّة منذ العقد الثالث من هذا القرن»[1]. وقد بيّن الدّارسون أنّ المؤلّفات الحديثة عن الرسول محمّد، فاقت ما أُلِّف عنه خلال القرون الخالية[2]. ويُلمع محمود مراد إلى أنّ ما صُنِّف خلال نصف قرن (من نهاية العقد الثالث من القرن العشرين حتّى نهاية العقد الثامن) في

---

(1) محمّد توفيق حسين، «ما ساهم به المؤرّخون العرب في المئة السّنة الأخيرة في دراسة التّاريخ العربي، مؤلّفات الكتّاب العرب في سيرةِ النبيّ محمّد»، **الأبحاث** (بيروت)، السّنة 12 (حُزيران 1959)، ص 175-176.

(2) Mahmoud Mourad, «La critique historique occidentale et les biographies arabes du prophète», in *Les Arabes et l'Occident* (France: Labor et fides, publications orientalistes de France, 1982), p. 1.

السّيرة يُناهز المائة والخمسين مصنّفاً، وربّما يفوق هذا العدد ما ألّف خلال الثّلاثة عشر قرناً الهجرية السّابقة!

وههنا لا تبدو ملاحظة حسين أحمد أمين وجيهة حين رأى أنّ كثرة المعلومات من تاريخ النبيّ، تزيد في احتمال الإعراض عن الكتابة في السيرة[1]. إذ حصَل نقيض ذلك بشهادة الباحثين، وحتى القرّاء، وما أنفعَ آراءَهم، وما تنطبع به من عفويّة تنأى عن تأويلات الباحثين. فقد كتب أحد المقرِّظِين لبعض كتب السيرة الجديدة سنة سِتٍّ وثلاثينَ وتِسعِمائة وألف ما يأتي: «كتب الكاتبون في هذه الآونة الأخيرة كتباً عدّة في سيرة الرسول العربي محمّد بن عبد الله صلوات الله وتسليمه عليه. **لم يُسبق أن كتب في العصر الذي عشناه في حِقبة صغيرة مثلُ عددها**، ومن العجب أنّ جمهرة الكاتبين لهذه الكتب ليسوا متّسمين بسِمة رجال الدّين كما هو الشأن فيما أُلِّف في سيرته صلوات الله عليه من قبل هذه الحقبة»[2]. وإشارة صاحب هذه الكلمة إلى أنّ الكُتاب الجُدد للسيرة ليسوا كلّهم من رجال الدّين، مفيدة في ما نحن بسبيله، إذ أضحى التأليف في سيرة النبيّ خلال العصر الحديث يجتذب أقلام الأدباء كطه حسين وتوفيق الحكيم[3]... والمؤرّخين كجواد علي وصالح أحمد العلي، وأساتذة الجامعة كعائشة عبد الرحمان، وعزّ الدّين فرّاج... ومشائخ الأزهر كمحمد الغزالي، ومحمد سعيد رمضان البوطي... والكُتاب العرب النّصارى كلبيب الرِّيَاشِي، ونَصري سلهب (من لبنان)...

وإنّ لكلام عمر طوسون (صاحب الكلمة السابقة) قيمتين جليلتين أخريين، إذ

---

(1) حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين** (تونس: دار الجنوب، 1993)، ص 25.

(2) «بحث» للأمير عمر طوسون أورده لبيب الرِّيَاشِي ضمن كتابه: **نفسيّة الرسول العربي محمّد بن عبد الله السّوبرمن الأوّل العالمي**، «أقطاب العلم ورأيهم في هذا الكتاب»، ط 4 ([د. ن.]، [د. ت.]) [ط 1، 1934]، ص 87.

(3) يسائل محمّد سعيد العريان نفسه: «ما لتوفيق الحيكم ومحمد؟» تعليقاً على مسرحية **محمّد** للحكيم. ويبرّر سؤاله بقوله إنّ «حياة محمّد كانت إلى قريب وقفاً على طائفة من أهل العلم». ويُفهم من كلامه أن المراد «بأهل العلم» رجال الدين. ««محمّد» كتاب الأستاذ توفيق الحكيم للأستاذ محمّد سعيد العريان»، مجلة **الرسالة**، السّنة الرابعة، العدد 138 (فيفري 1936)، ص 318 [السنة نفسها التي صدر فيها كتاب الحكيم].

تبيّن هذه الشهادة التاريخيّة أن كتب السيرة الجديدة لاقت رواجاً غير مدافَع: «وها نحن قد رأينا في الكتب التي ألّفت في السيرة النبويّة أخيراً [1936] روحاً جديداً وأسلوباً عجيباً، ونزعة طريفة. ورأينا من أثر ذلك أن **أقبل الناس على هذه المؤلفات إقبالاً شديداً، درسوها دراسة مستفيضة**»[1]. أمّا الفائدة الثانية من كلام طوسون فهي «نبوءة» جاءت الأيام بصدقها: «ومتى ظلّ هذا الباب مفتوحاً، **فستظهر كتب أخرى بألوان أخرى** فتتكاثف أغصان هذه الشجرة المباركة، وتتكاثر ثمارها **ويتناول كلّ منها ما يشبع نَهمته**»[2]. نعم لقد «تكاثفت» أغصان الشجرة فعظُمت، ولا تزال في ازدياد حتى أيّامنا.

ومن دلائل «الإقبال الشّديد» على كتب السيرة الجديدة من قِبل الناس، أن أُعيد طبع بعضها مرّاتٍ عديدة، إذ طُبِعت **حياة محمّد** لهيكل (1935) أربعَ عشْرَةَ مرّةً (حتّى 1982)[3]! وطُبِعت سيرتا عباس محمود العقاد: **عبقريّة محمّد** (1943)، ومحمد أحمد جاد المولى: **محمّد المثل الكامل** (1931) أكثرَ من عشر مرّات[4]... وممّا يلفِت الانتباه في مقدّمات كتب السيرة الحديثة إشادة أصحابها بنفاد الطبعات السّابقة، وهذه الظاهرة مطّردة في عدد لا يُحصى من السِّير ممّا يدعونا إلى مساءلة أنفسنا عن سرّ هذا النَّفَاق؟

هل هو فتنة «الجديد» إذ «الحسُّ شديد اللَّهَج بالحادِث والمحدَث والحَدِيث، لأنه قريب العهد بالكون، وله نصيب من الطرافة»[5]؟ إنّها أسئلة جليلة تستأهل نظراً مليّاً، نرجئه إلى الباب الثّالث من هذا البحث (قسم الوظائف).

صنّف الأديب اللبناني لبيب الرِّيَاشِي (ت 1966) كتابه: **نفسيّة الرسول العربي** سنة أربَع وثلاثينَ وتِسعِمائة وألف، فذكر في مقدّمته أنَّ نسخَه نفِدَت «بعد صدوره بأربعة أشهر»[6]، وهي نِصف المُدّة التي نفدت خلالها الطبعة الأولى من كتاب

---

(1) لبيب الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 88.

(2) نفسه.

(3) Mahmoud Mourad, «La critique historique occidentale», op. cit., p. 103.

(4) Ibid., p. 105.

(5) التوحيدي، **الإمتاع**، مرجع سابق، الليلة الأولى، ص 20.

(6) الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 6.

محمّد عطيّة الإبراشي: **عظمة الرسول صلى الله عليه وسلم** (1966)، إذ وَضع مقدّمة الطبعة الأولى في شهر يناير سنةَ ستٍّ وستينَ وتسعِمائة وألف، وكُتِبت مقدّمة الطبعة الثانية في شهر أكتوبر من السنة نفسها، فكانت بين الطبعتين ثمانية أشهر، وهو ما جعل الكاتب يفرح برواج «بضاعته»: «وقد انتهت -ولله الحمد- الطبعة الأولى من «عظمة الرسول» في مدّة لا تُذكر، مع ضخامة العدد في تلك الطبعة»[1].

إنّ ظاهرة نَفاق كتب السيرة الجديدة حقيقة ثابتة تشهد عليها مقدّمات تلك الكتب، بل إنّ بعض كُتاب السّيرة المحدَثين يُشيرون إلى نفاد قسط من النسخ المطبوعة أثناء الطبع، مثلما ذكر هيكل في مقدّمة الطبعة الثانية من **حياة محمّد**: «نفدت طبعة هذا الكتاب الأولى بأسرع من كل ما قُدِّر لها. **فقد صدر منها عشَرة آلاف نسخة، نفد ثلثُها بالاشتراك في الكتاب أثناء طبعه. ونفد سائرُها خلال ثلاثة أشهر من صدوره [. . .] وموضوع الكتاب هو السّبب الأوّل في الإقبال عليه لا ريب**»[2].

كيف يُمكن أن يتعامل الباحث مع هذا «الرّكام» من كتب السيرة الحديثة؟ إنه مُهدّد بالغرق في بُطونها، ما لم يُحدّد معايير منهجية نافعة لدراستها. فالفَترة المدروسة تبدأ مع العقود الأخيرة من القرن التاسعَ عشر حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين، ومعظم مدوّنتنا تتنزّل في هذه الفترة، لم تتجاوزها إلا نادراً، وبخاصّة مصادر البحث الأساسيّة المُنتخَبة، وهي مدّة طويلة. . . ثمّ إنّ بلاد العرب الذين التزمنا بدراسة مصنّفاتهم في السيرة في هذا البحث، بلاد واسعة، يدخل فيها المغرب العربي والمشرق والشام. . .

ولا يُمكن في بحث يهفو إلى أن يكون عِلمِيّاً، أن يقتصر على نماذج لقُطر من

---

(1) محمّد عطية الإبراشي، **عظمة الرسول صلى الله عليه وسلم**، ط 2 (مصر: دار القلم، 1966)، ص 8 [الطبعة المعتمَدَة في هذا البحث].

(2) محمّد حسين هيكل، **حياة محمّد** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، ص 43. وقد اعتمدنا على هذه الطبعة في كامل البحث. وانظر كذلك مقدمة البوطي للطبعة الثانية من كتابه **فقه السّيرة**، مصدر سابق، ص 7: «وما كنت أتوقع، يوم ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب أن تنفد نسخها في هذه المدة اليسيرة، وأن تجد ما وجدته من الإقبال في مختلف البلاد العربيّة والإسلاميّة» [صدرت الطبعة الأولى سنة 1967].

الأقطار العربيّة دون سائرها. وهذه معضلة إذ كاد الدّارسون شرقاً وغرباً يكتفون بدراسة المصنّفات المصريّة في السيرة، بل إنّ أهمّ الدّراسات في كُتب السيرة الحديثة اعتنت بسير هيكل والحكيم وطه حسين... واطّرحت ما سواها، كدراسة ويسلس التي خصّ بها **حياة محمّد** لهيكل[1]. ودراسة سبانخ التي لم تتخط مصر كذلك، وقد جاء بحثه محدوداً من حيث الفترةُ الزمنيّةُ كما يدلّ على ذلك عنوان الكتاب: **محمّد بن عبد الله، «النبيّ»، ملامح معاصرة، مصر 1930-1950** (بالفرنسية)[2].

وليست الدّراسات العربيّة في السيرة الحديثة بأشملَ من الكتب الغربية، رغم ما تُوحي به عناوينُها من شمول وتوسيع للمصادر، ولنا في رسالة الدكتوراه التي قدّمها محمّد حامد الحضيري بجامعة القاهرة (1979) خير أنموذج، إذ اختار العنوان الآتي لعمله: **السّيرة النبوية في الأدب العربي الحديث**[3]، لكنّه اقتصر في البحث على مصادر مصريّة خالصة، في الشّعر والنّثر سواء[4]... وفي هذا إغفال غير مبرّر لما ساهم به المؤلفون التونسيّون في السيرة كالشيخ عبد العزيز الثعالبي صاحب **معجز محمّد رسول الله** (1938)، ومصنَّف الشيخ محمّد العربي القروي **ذكرى السّلف** (1931)، وما أسهم به مُؤلّفو الشّام والعِراق...

كيف يُمكن لباحث منصِف أن يزعم دراسة مدوّنة عربيّة في الأدب أو السيرة، دون أن يدرج ضمن مصادره مؤلفات العرب الشيعة في السيرة، ومُساهمات العرب النصارى وهي طريفة. إنّ هناك تصانيف ضخمة، وجهوداً حميدة بُذِلت من قبل بعض الكتاب النّصارى في إعادة كتابة السيرة النبوية، ولا سيّما مصنَّف الكاتب اللبناني، نصري سلهب: **في خطى محمّد** (1970)... فما حجّة من يُعرض عن هذه الكتب؟

---

(1) Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Ḥaykal's Hayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972).

(2) Edouard Sami Sabanegh, *Muḥammad B. Abdallah, «le Prophète»: portraits contemporains, Egypte, 1930-1950* (Paris: J. Vrin, 1981).

(3) اعتمدنا على نسخة مرقونة بجامعة القاهرة: محمّد حامد الحضيري، **«السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث»**، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1979)، مكتبة جامعة القاهرة: رقم 2278.

(4) نفسه، ص 235-238، حيث يستعرض الباحث مراحل البحث ومواضيعه.

لا شكّ في أنّ توسيع المصادر يُغني نتائج البحث في مدوّنة السّيرة الحديثة غَناء لا تُحقّقه «النّمذجة»، فبتوسيع المصادر ترى أنّ كثيراً ممّا قيل عن سيرة هيكل المشهورة **حياة محمّد**، غير دقيق حتى لا نقول غير صحيح. وههنا تكمن قيمة إبستيمولوجيّة، فليست «النمذجة» بمُغنية دائماً في العلوم الإنسانيّة، إذ قد تنهدم نتائج وتنتقض أخرى بتنويع النماذج. ولا يستطيع الباحث في مثل موضوعنا أن يفهم ما صنّفه العرب المحدَثون عن نبيّهم من خلال **حياة محمّد** لهيكل، أو مسرحيّة **محمّد** للحكيم، أو **عبقرية محمّد** للعقاد... فهذه السّير غيضٌ من فيضٍ غنيٍّ برؤاه وطريف بمحاولات جادّة في كتابة سيرة النبي على نمط جديد.

إنّ في توسيع الفترة الزمنيّة والمصادر فائدتين كبيرتين، أوّلهما تتعلّق بما طرأ على كتابة السيرة في الحديث من تحوّل منذ زمن رفاعة رافع الطهطاوي (ت 1873)، وأحمد بن زَيْني دحلان (ت 1886)، حتى الرّبع الأخير القرن العشرين مع الكاتب الشيعي هاشم معروف الحسني صاحب **سيرة المصطفى «نظرة جديدة»** (1975). إنّها مسيرة لم تكن خلالها كتابة المثقّفين العرب لسيرة محمّد بمنأى عن هموم النّهضة والحداثة، ومشاغل السّياسة، والثورة والوحدة العربيّة... ويُمكن أن نزعُم زعْماً سابقاً لأوانه، أنّ **مدوّنة السيرة النبويّة الحديثة تختزن شواغل الفكر العربي الحديث والمعاصر**، وهي إلى ذلك مستودَع لحركة الفكر العربي، بل تسجّل جوانب هامّة من تاريخ العرب المحدَثين وإن كانت تدور بالتاريخ الإسلامي القديم[1].

أمّا الفائدة الثانية المتعلّقة بتوسيع المصادر فتتمثل في ما يُتيحه تنوّع الآثار من إمكان المقارنة، فيعرفُ الجديد من المعاد، ويردُّ السائر المشهور إلى المخمَل في أحيان. فقد رأينا في توسيع المصادر سانحة «تردّ الاعتبار» لآثار حديثة في السّيرة غير سائرة بين المثقفين إلا قليلاً، على كبير فائدتها وطرافة مقاربتها.

إنّ أيسرَ سبيل قد يسلكه الباحث هو سبيل «الأحكام» كالقول إنّ الجديد في سيرة النبي خلال العصر الحديث هو كتاب هيكل **حياة محمّد**، وكفى الله الباحثين

---

(1) أبدى سبانخ ما يُشبه هذه الملاحظة، حيث قال إنه حاول أن يفكّر في «صفحة» من تاريخ الأمّة الإسلاميّة، استناداً إلى سير ألّفها كُتاب من هذه الأمّة عن الرسول محمّد بن عبد الله، مؤسِّس الكيان الإسلامي، **محمّد بن عبد الله «النبي»**، مرجع سابق (بالفرنسية)، ص 9-10.

مشقّة البحث في بُطون الكتب المخمَلة! وقد سمعنا مثلَ هذا الكلام من باحثين أجلاء، وهي أحكام خطِرة سعينا سعياً علميّاً في تقويمها ضمنَ هذا العمل. فمدوّنة السّيرة الحديثة غنيّة جدّاً، وأكبر من حصرها في مؤلَف ذائع أو مؤلَفيْن. . . ومثل هذه الأحكام على كتب السّيرة الحديثة تُشبه أحكامنا «القاسية» على العصور المتأخّرة[1]، ووسمها بالانحطاط والتقليد دون أن نكلّف أنفسَنا عناء النّظر في تراثها الضخم. فما هو السبيل إلى دراسة مدوّنة ضخمة، تتنزّل في فترة تاريخيّة طويلة تربو على قرن، ويكتنفها فضاء جغرافي واسع، هو بلاد العرب؟ إنّها لعقبة كأداء تستوجب منهجاً واختياراً. . .

1.2. المقاربة الزمانيّة

استعرنا اصطلاح الزمانية (Diachronie) من اللسانيات الحديثة قاصدين به «خاصّية الظواهر عندما ننظر إليها من زاوية تطوّرها عبر الزّمن»[2]. فما يعنينا من هذا الاصطلاح السُّوسيري هو سمة التغيّر والتطوّر لظاهرة مّا في مسار التاريخ، ونُضيف معنى آخر إلى «الزمانية» وهو التعاقب الزّمني والتتابع دون أن يعني ذلك حتماً تطوّراً أو تغيّراً. فهل يُمكن للمقاربة الزّمانية أن تكون مدخلاً إلى دراسة مصنّفات السّيرة الحديثة؟ هل يُمكن أن نعتمد على معيار التتابع التاريخي في اختيار نماذج معبّرة عن حقيقة المدوّنة؟

أ. فترة الروّاد الأوائل

سنحاول ههنا أن نبيّن انتشار مدوّنة السيرة الحديثة في الزّمن، حتى غطت كامل الفترة المدروسة (**الثّلث الأخير الأخير من القرن التاسع عشر حتى الثّلث الأخير من القرن العشرين**)، إذ بدأ التأليف في سيرة النبي كما تقدّم، منذ عصر النّهضة مع

---

(1) محمّد أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 88.

(2) نجد هذا التّعريفَ في:

La linguistique, guide alphabétique, sous la direction d'André Martinet (Paris: Éditions Denoël, 1969), p. 74: «Le caractère des faits observés du point de vue de leur évolution à travers la durée».

الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (ت 1873) صاحب: **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**[1]. وقد رأى بعض الباحثين من أمثال سبانخ أنّ **نهاية الإيجاز** تمثل أوّل سيرة في عصر النّهضة العربيّة[2]. ولعلّ منزلة الطهطاوي باعتباره رأسَ المصلحين في وقته، هي التي رفعت ذكر سيرته فأخملت سيراً أخرى أُلِّفت في عصر النّهضة، كسيرة أحمد بن زَيْنِي دحلان مُفتي الشافعيّة بمكة: **السيرة النبويّة والآثار المحمّدية**[3]، وسيرة مصطفى بن إبراهيم البارودي (كان حيّاً قبل سنة 1897م): **خلاصة البهجة في سيرة صادق اللهجة** (1315 هـ [1900 م])[4]. . .

ب. العُقود الثّلاثة الأولى من القرن العشرين

مصنّفات هذه الفترة غير معروفة على نطاق واسع، إذ أهملتها مؤلّفات «الثلاثينيات»، أي سير هيكل وتوفيق الحكيم وعبد العزيز الثعالبي. . . لكنّ هذه الحقبة لا تخلو من تصانيف في السّيرة تتفاوت شهرة، وربّما لا يعلم جمهور القرّاء العرب شيئاً عن السيرة التي وضعها عبد القادر الدّنا: **تُحفة العالم في أخبار سيد وَلَدِ آدم** (بيروت: 1902)[5]، أو **خلاصة السّيرة المحمّدية** لعطيّة البشاري (القاهرة: 1906)[6]. . . لكن سيراً أخرى لهذه الفترة سارت فاشتهرت وطُبعت مرّات، كسيرة

---

(1) اعتمدنا أساساً على طبعة حقّقها عبد الرحمان حسن محمود وفاروق حامد بدر، مجلّد واحد يضمّ جزأين في السيرة وكتاب: **الدولة الإسلامية، نظامها وعِمالاتها**، (القاهرة: مكتبة الآداب، القاهرة)، 1982.

(2) Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., Appendice II: «La première biographie du Prophète de l'Islam de la renaissance moderne: ''Nihāt al-Ḥjāz fī sīrat sākin al'Ḥijāz'', par Al-Shaikh Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī», pp. 559-584.

(3) 2 ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، وهي طبعة غير محققة.

(4) مصطفى وهيب بن إبراهيم البارودي، **خلاصة البهجة في سيرة صادق اللهجة**، (بولاق: 1315هـ). راجع: **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحّالة، ط 1 (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1993)، ج 3، ص 888. ولا يذكر عنه كحّالة شيئاً مهمّاً سوى تقدير سنة وفاته، وذَكَر هذه السيرة.

(5) ذكرها محمّد توفيق حسين، «ما ساهم به المؤرّخون العرب في المئة السّنة الأخيرة في دراسة التّاريخ العربي، مؤلّفات الكتّاب العرب في سيرةِ النبيّ محمّد»، مرجع سابق، ص 169-170. وقدّمها تقديماً موجَزاً.

(6) ذكرها صلاح الدّين المنجد في: **مُعجم ما أُلّف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم**، ط 1 =

الشيخ محمّد الخُضَري (ت 1927): **نور اليقين في سيرة سيّد المرسلين** (1915)[1]، ولعلّ شهرة الشيخ الخُضَري العلميّة كانت وراء رواج سيرته. ولا شكّ في أنّ العالِم أقدرُ على «الانتشار» من سائر المثقّفين، بكفايته في التحقيق، والتحرير... لا سيّما إذا كان الجمهور بدوره مثقفاً، لكن لا يصحّ هذا دائماً، إذ قد تكون الشُهرة السياسيّة أو غيرها، عاملاً من عوامل رواج بعض الكتب، وإن لم تحوِ ما لم يحوه غيرُها، وما جاء قبلَها.

إنّ فَترات التاريخ الحديث تتفاوت في إنتاج السّير النبويّة، فقد ينحسر التأليف في زمن، ويزدهر في آخر، لكن لم نلاحظ توقّفاً عن التأليف في هذا الباب، قديماً وحديثاً.

ج. من بداية العقد الرّابع من القرن العشرين حتّى قيام ثورة يوليو 1952

هذه الفترة من عمر السّيرة خصيبة جدّاً، إذ «غمر» الكتاب السُّوق بمصنّفات تاريخيّة عديدة[2]، فكان نصيب وافر منها لتاريخ النبيّ أحمد. وإلى هذه الفترة تنتسب أغلب السّير المشهورة، وإنّ إحصاءها يُطلب في بعض الكتب الببليوغرافية وما في معناها[3]، أمّا ههنا فنجتزئ بالإشارة إلى بعضها، إلى معالم دالّة على سيرورة التأليف في هذه الحقبة.

= (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، ص 108. ويمكن أن تعثر في هذا المعجم على آثار أخرى في السيرة النبوية صدرت خلال العقود الأولى من القرن العشرين، وهي في الجملة غير معروفة، راجع: القسم الثالث، ص 101 وما بعدها.

(1) ذكر محمّد توفيق حسين أنّ الطبعة الأولى لهذه السيرة صدرت سنة 1915، وصدرت الطّبعة الثالثة عشرة سنة 1956. «ما ساهم به المؤرّخون العرب»، مرجع سابق، ص 171. والشيخ الخُضَري هو محمّد بن عفيفي الباجوري، من علماء الشريعة والتاريخ بمصر... تولّى التدريس في مدرسة القضاء الشرعي، ودرّس التاريخ بالجامعة المصريّة، وهو صاحب تصانيف كثيرة منها: **أصول الفقه، ومحاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية**. الزرِكلي، **الأعلام**، ط 15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ج 6، ص 269.

(2) A. Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., p. 1: "Egypt has been flooded with a stream of literature about the life of Muḥammad".

(3) مثل كتاب صلاح الدّين المنجد، **معجم**، مرجع سابق. وقد قسّمه صاحبه تقسيماً غرضيّاً، حسَب مواضيع التأليف لا التسلسل التاريخي، فاختلطت فيه المصنّفات الحديثة بالقديمة. =

ظهرت منذ مطلع العقد الثالث سيرة مُفيدة للشيخ محمّد العربي القروي (ت 1944) وسمها بـ **ذكرى السّلف** (1930)، والكاتب عالم من مشائخ جامع الزيتونة ومناضل وطني[1]. . . وقد طُبعت هذه السيرة طبعة ثانية مَزيدة ومُوثّقة سنة إحدى وثلاثين وتِسعِمائة وألف. وتدلّ قرائنُ كثيرة على أنّ الطّبعة الأولى صدرت سنة ثلاثين، إذ وُضعت مقدّمة الشيخ راجح إبراهيم للطبعة الثانية سنة تِسعٍ وأربعين وثلاثمائة وألف من الهِجرة، وهو ما يوافق السّنة الميلادية ثلاثين وتِسعِمائة وألف، وقد جاء فيها: «لذلك كان عملُكم أيها الفاضل عملاً مشكوراً فقد أحسنتم صنعاً بذلك الملخّص المُفيد الذي اقتبستموه من السّيرة النبويّة، على صاحبها أفضل الصّلاة وأزكى التحيّة، وطبعتموه ونشرتموه تحت عنوان -ذكرى السّلف- وقد حاز قَبولاً واستحساناً، وحصَل به النفع لعموم المسلمين لا سيّما ناشئة الإسلام التي هي محلّ الرّجاء وموضع الأمل، ولقد سُررت وايم الله جدَّ السّرورِ بما أنبأتموني به،

= وكذلك كتاب علي العريبي، **أضواء على كتب السيرة النبوية**، مرجع سابق. وقد ذيّله بملحَق في «بعض الكتب المطبوعة التي أُلّفت في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم»، ص 229-260.

(1) تضَنّ علينا كتبُ **الأعلام** (الزرِكْلِي)، و**تراجم المصنفين** (كحّالة)، وحتّى **تراجم المؤلفين التونسيين** لمحمد محفوظ، 4 ج، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985) بأيّ نُبذة من ترجمة الرّجل، وهكذا تُغمط منزلته حيّاً وميْتاً، إذ لا نعلم من حياته إلا ما ورد في تقديم الطّبعة الثّانية من **ذكرى السّلف** بقلمَيْ الشيخ محمّد محيي الدين القليبي والشيخ راجح إبراهيم، وما عثرنا عليه من ترجمة وجيزة له، وإحصاء لمُؤلّفاته وضعهما البشير البكّوش في تقديم كتاب الشّيخ: **الخلاصة الفقهية على مذهب السّادة المالكية**، ط 1 (بيروت: دار صادر، 2003). ويُستفاد من هذه المُقدّمات أنّ الشيخ القروي كان مُدرِّساً بالجامع الأعظم (الزيتونة)، وكان ناشطاً مُرابِطاً في صفوف الحركة الوطنيّة التونسية (الحزب الحر الدستوري التونسي). .. وقد نُفِي إلى مدينة القيروان (مسقط رأسه عاصمة المملكة كما ذكر هو نفسه: ص 16) بسبب مشاركته في مظاهرات أُقِيمت ضد نصب تمثال الكردنال لافيجيري. وقد حُوكم مِراراً عديدة. أمّا كتاب: **ذكرى السّلف**، فقد اعتمدنا فيه على طبعة ثانية منقّحة ومزيدة (تونس: المطبعة الأهليّة، 1931). ثمّ أُسعفنا بالعثور على الطبعة الأولى وعنوانها: **العدل أو ذكرى السّلف** (تونس: المطبعة الفنيّة بنهج الكنيسة، [د. ت.]) وهذه الطبعة أقلّ حجماً (128 ص) من الطبعة الثانية (320 ص)، ويُشير الشّيخ القروي إلى أنّه حرّر نسخة الطّبعة الأولى بعيداً من مصادره (ص 16 من الطّبعة الثّانية).

أيّها الأخ المُخلِص في خدمة دينه ووطنه، بكتابكم اللطيف من عزمكم على تنقيح ملخّصكم المفيد، والتوسّع فيه توسّعاً مُناسباً، وتعزيزه بجزء ثان في سيرة الخليفتين الرّاشدين رافعَيْ لواء الإسلام، وناشِرَيْ نوره بين الأنام، الصِدّيق والفاروق رضي الله عنهما»[1].

ويُشير الشيخ القروي نفسه إلى سنة ثلاثين في متن الكتاب في معرض تشهيره بالمذهب الشيوعي: «طالعنا الإحصائية التي أُجريت من عام 1922 إلى عام 1930، إحصائيّة الأنفس البريئة التي سيقت لساحة الإعدام»[2]. أمّا ما ورد في مقدّمة محيي الدين القليبي من تأريخ بسنة 1919 فهو خطأ صريح تصويبه في ما تقدّم، وفيما جاء في هذه المقدّمة نفسِها (أي مقدّمة القليبي): «ثمّ كانت سنة **-1921-** فعُيِّن الشيخ العربي عضواً في اللجنة العليا للدّعاية بالحزب الحر الدستوري التونسي»[3]. وأغلب الظنّ أن يكون التاريخ الصّحيح لمقدّمة الشيخ القليبي هو **1929**[4].

ظهرت بمصر في السنة نفسها التي أُعِيد فيها طبع **ذكرى السّلف** للشيخ القروي أي سنة إحدى وثلاثين وتسعِمائة وألف، سيرةٌ لمحمد أحمد جاد المولى (ت 1942): **محمّد، المثل الكامل**[5]، وهي من السّير التي راجت وتعدّدت طبعاتها ففاقت العشْر. ثم تلتها ظهوراً سيرة أخرى لا تزال نافقة في أيّامنا وهي **محمّد رسول الله** (1934) لمحمد رضا، الذي كان موظَفاً بمكتبة جامعة القاهرة. ويُرجّح أن سيرة الشيخ محمّد الخَضِر حُسَيْن (ت 1958): **محمّد رسول الله وخاتم النبيين**[6]،

---

(1) القروي، **ذكرى السّلف**، ط 2 (تونس: المطبعة الأهليّة، 1350 هـ/ 1931)، ص 10.
(2) نفسه، ص 97.
(3) نفسه، ص 4.
(4) يجوز أن تكون المقدّمة حُرّرت سنة 1929، وظهر الكتاب بُعيد ذلك سنة 1930. أمّا الطّبعة الأولى، أي طبعة المطبعة الفنيّة بنهج الكنيسة فلا تحمل تاريخ نشر.
(5) كان جاد المولى مفتّشاً للغة العربية بوزارة المعارف المصريّة، وتولّى في فَترة مّا الإشراف على المكتبة الوطنية بالقاهرة. راجع مقال محمود مراد، «النّقد التاريخي الغربي والسّير العربيّة للرسول» (بالفرنسية)، مرجع سابق، ص 105.
(6) اعتمدنا على الطبعة الثانية للكتاب، وقد أشرف على نشره ابن أخي المؤلف علي الرضا التونسي (دمشق: مطبعة العلم، 1971).

صدرت في هذا الوقت، سنة ثلاثٍ وثلاثين وتِسعِمائة وألف أو بُعيدها، إذ أُرِّخت مقدّمة المُؤلّف بسنة ثلاثٍ وثلاثين وتِسعِمائة وألف. وقد قال علي رضا التّونسي في تقديم الكتاب إنّه «يضمّ مجموعة المقالات والخطب التي كتبها أو ألقاها المُؤلّف في مُناسبات ذكرى المولد النبوي الشريف أو الهجرة النبويّة، والتي كانت جمعيّة الهداية الإسلامية بالقاهرة، والتي كان يرأسها، تُقيمها سنويّاً»[1].

وفي سنة خمس وثلاثين وتسعمائة وألف نشر محمّد حسين هيكل (ت 1956) كتابه: **حياة محمّد** «فملأ الدنيا وشغل الناس»، ونفق نَفاقاً غير مدافَع، إذ تعدّدت طبعاته فنيّفت على الخمسَ عشْرةَ طبعةً. وقد سار كِتاب هيكل بين المثقّفين العرب، فضاهى شهرة سيرة ابن هشام (ت 218 هـ) في القديم، فإذا كانت السّيرة النبويّة لدى كثير من القرّاء العرب تعني سيرة ابن هشام، فإنّ السّير الحديثة عفّت عليها سيرة هيكل. وسوف نسعى في هذا البحث في تبيان سرّ هذه الشهرة، هل انتشرت سيرة هيكل لجدّة في أسلوبها؟ أم لشهرة صاحبها. . .؟

لمّا دخلت سنة سِتٍّ وثلاثين وتِسعِمائة وألف نشر توفيق الحكيم (ت 1987) مسرحيّته الشهيرة: **محمّد** في خمسة فصول، وقد أشار في فاتحتها إلى تاريخ النشر: «يوم فكّرت في وضع هذا الكتاب قبل نشره عام 1936م»[2]. وذكر الكاتب أنّه وضع هذه المسرحيّة للردّ على مسرحية فولتير «الهجائيّة» **التعصّب أو محمّد النبيّ** (*Le fanatisme ou Mahomet le prophète:* 1742)[3].

ثمّ ظهرت سنة ثمانٍ وثلاثين وتِسعِمائة وألف سيرةٌ لا تقلّ قيمةً عن الكتب

---

(1) محمّد الخَضِر حسين، **محمّد رسول الله وخاتم النبيين**، ط 2 (دمشق: مطبعة العلم، 1971)، مقدّمة علي الرضا التونسي. والشيخ الخَضِر حسين وُلِد بنفطة من جنوب تونس، وتعلّم بجامع الزيتونة حيث نال الشهادة العالميّة في العلوم الدينيّة والعربيّة، فوَلِي القضاء واشتغل بالصّحافة والتدريس. وقد كان من ألدّ أعداء الاستعمار الفرنسي، وداعية إلى النّضال والحرية، فحُكِم عليه بالإعدام، فهاجر إلى دمشق، ثم لجأ إلى مصر أين استأنف نشاطه الصّحافي فأصدر مجلة **الهداية الإسلامية**، وتولّى التدريس بالأزهر، وتسنّم به درجاتِ العلم حتى اختِير سنة 1952 إماماً لمشيخته. راجع ترجمة الشيخ في أوّل الكتاب.

(2) توفيق الحكيم، **محمّد**، ط 1 (تونس: مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، 1989)، ص 6.

(3) توفيق الحكيم، **تحت شمس الفكر** (القاهرة: 1938)، ص 18-20. نقلاً عن ويسلس، **سيرة عربيّة حديثة لمحمّد** (بالإنجليزية)، مرجع سابق، ص 11.

المتقدِّمة، وإن كانت أقلَّ منها شهرة وهي: **معجز محمّد رسول الله**، للشّيخ عبد العزيز الثعالبي (ت 1944) المناضل الوطني، وأبرز مُؤسِّسي الحزب الحر الدستوري التونسي، الذي قاد الكفاح ضدّ الاحتلال الفرنسي منذ سنة تسعَ عَشْرةَ وتِسعِمائة وألف. . . وقد نُشِرت هذه السّيرة سنة 1984 مبتورةً، بتحقيق الأستاذ محمّد اليعلاوي في جزء واحد. ثمّ نُشِر منها جزء ثانٍ بتحقيق حمّادي السّاحلي ومُراجعة محمّد اليعلاوي سنة 1988[1]. وقد ذكر الأستاذ اليعلاوي أنّ النصّ الكامل للسّيرة غير متوفّر، إذ لا يزال منقوصاً من أوّله في ما يتعلّق بنسب الرّسول، ومن آخره إذ يتوقف القسم الثّاني عند فتح مكّة وعام الوُفود[2].

وقد بيّن الشيخ الثعالبي في فاتحة هذه السّيرة مقاصده من تصنيفها: «بيد أنّ حاجة الأمّة إليه [كتابه] أوكد، ومصلحتها في إخراجه أظهر وأفيد، إذ يُطالعها بما خفي من أسرار حياة رسولها الأعظم، وسندها الأكرم، صلّى الله عليه وسلم، بعد أن أجهدها الطلب وفاتها الأرب، وهي لا تجد لبُغيتها مورِداً، ولا لما ترومه مساعِداً، اللهمّ إلا واحداً من كتابين اثنين لا ثالث لهما: كتاب أوروبي لا يتحاشى مؤلفه عن الغمز واللّمز في صاحب الرسالة العظمى [. . .] وكتاب عربي أشبه بمنجم من التّبر، إلا أنه غير معدن، ولا مسبوك، والطريق إليه وعْر، لا معبّدٌ ولا مسلوكٌ، مرتب على نسق قديم، وأسلوب غير سليم، لم يتناوله مقصّ المشذِب، ولا تمحيص الناقد المهذِب، يتعثر الذهن في مَساق عبارته [. . .] ففترت الهمّة عن قراءة الكتابين»[3]. وإن كنّا نرى خلاف ما رأى شيخُنا، فكم كتابٍ قديمٍ في السيرة والتاريخ حُرّر ببيان رفيع، وبُني على منهج واضح، ككتاب أحمد بن يحيى البلاذري (ت 279 هـ) **أنساب الأشراف**.

ثمّ نشر عبّاس محمود العقاد (ت 1964) مصنَّفه الشهير **عبقريّة محمّد** سنة ثلاث

---

(1) عبد العزيز الثعالبي، **معجِز محمّد**، تقديم محمّد اليعلاوي ومراجعته، ج 1، ط 3 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986) [ط 1 (تونس: 1938)]/ **معجِز محمّد**، تحقيق حمّادي السّاحلي، ومراجعة محمّد اليعلاوي، ج 2، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).

(2) **معجِز محمّد**، ج 2، ص 5-7.

(3) نفسه، ص 10.

وأربعين وتسعمائة وألف، وأردفه بعبقريات أخرى كـ **عبقرية الصِدّيق** و**عبقرية عمر** و**عبقرية المسيح**. وقد أشار العقاد إلى ظروف الحرب الثانية التي وضع خلالها السيرة[1]، فأثرت حتماً في رسالة كتابه الإيديولوجية («تبرئة المقام المحمّدي»).
وظهرت خلال العقد الخامس من القرن العشرين، سنة ثمان وأربعين وتسعمائة وألف سيرةٌ ضخمةٌ هي: **سيرة الرسول، صورٌ مقتبسة من القرآن الكريم، وتحليلات ودراسات قرآنية** (جزآن)[2]، للعلامة الفلسطيني المنشأ والسّوري الجنسيّة محمّد عزّة دَرْوَزَة (1887–1984)، وهذا الرجل غزير التصنيف وقد امتدّ به العمُر، فأضحى شاهداً على تاريخ أمّة، منذ أواخر الحِقبة العثمانية حتى بداية العقد الثامن من القرن العشرين. وقد مهّد دَرْوَزَة لهذه السيرة بكتاب **عصر النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم وبيئته قبل البعثة** (1946)، وفي هذا يقول: «بعد أن انتهيت من كتابي **عصر النبي عليه السلام وبيئته قبل البعثة**، تساءلت عمّا إذا كان في الإمكان، وضع كِتاب في السيرة النبويّة الشريفة: اقتباساً من القرآن الكريم مثله»[3]. إنّ تراث دَرْوَزَة الفكري الضخم خليق بأن يغوص في درسه الباحثون العرب خاصّة، فهذا التراث تراثُهم مشتمل على تاريخهم الحديث في الفكر والسياسة...[4].

(1) عباس محمود العقاد، **عبقرية محمّد**، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984)، المجلّد الأوّل.
(2) اعتمدنا في ما يتعلّق بالجزء الأول على: ط 2 مَزِيدة (مصر: مطبعة الحلبي، 1965). أمّا الجزء الثاني فقد اعتمدنا فيه على ط 1 (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1948).
(3) محمّد عِزة دَروزة، **سيرة الرسول صُور مقتبَسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**، ط 2 (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1965)، ج 1، ص 5.
(4) راجع ترجمة دروزة في: محمّد خير رمضان، **تتمّة الأعلام**، ط 2 (بيروت: دار ابن حزم، 2002)، المجلد الثاني، ص 196–198. أو ضمن طبعة أخرى لسيرة دروزة -غير الطّبعة التي اعتمدنا عليها- وهي طبعة المكتبة العصريّة بلبنان [د. ت.]. وقد أشرف على إخراج هذه الطبعة عبد الله بن إبراهيم الأنصاري. ووردت ترجمة دروزة في أوّل الجزء الأوّل (موجز ترجمة حياة المؤلف الأستاذ محمّد عزة دروزة، وآثاره العلمية). وأهمّ ما جاء في ترجمة خير رمضان أنّ دروزة وُلد بمدينة نابلس وبها تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي، (لم يتلق تعليماً عالياً)، ثم بدأ حياته المهنيّة بدائرة البرق والبريد في ظلّ الدولة العثمانية في مدن فِلسطينية ولبنانيّة وسورية، وانخرط في ميدان النّضال السياسي، فاعتقلته السلطات الفرنسية أكثر من مرة بسوريا، فلجأ إلى تركية حيث أقام أكثر من أربع سنوات. وقد تنوّع نشاط دروزة الثقافي، إذ =

د. مرحلة ثورة يوليو 1952 (حتّى سنة 1970)

لا مراء في أنّ هذه المرحلة التاريخيّة كانت مِحْضَناً لتآليف عديدة في سيرة النبي محمّد، تأثرت بفكر الثورة القومي العربي والاشتراكي، بل إنّ بعض رجال الثورة انخرطوا في التأليف عن الرسول، إذ كتب فتحي رضوان: **محمّد الثائر الأعظم** سنة أربعٍ وخمسينَ وتِسعِمائة وألف، وهو حينئذ وزير للخارجيّة في أول حكومة بعد ثورة 1952. وأصدر خالد محمّد خالد وهو أزهري مجدّد: **معاً على الطريق.. محمّد والمسيح** سنة ثمانٍ وخمسينَ وتِسعِمائة وألف، وهذا الكتاب كما يشي عُنوانه بفحواه، دعوةٌ إلى وحدة روحيّة واجتماعيّة بين المسلمين والنّصارى في ظلّ الثورة «الناصريّة»: «هذا ما أريده تماماً.. أن أقول للذين يؤمنون بالمسيح، وللذين يؤمنون بمحمّد: برهان إيمانكم إن كنتم صادقين، أن تهبّوا اليوم جميعاً لحماية الإنسان.. وحماية الحياة..!»[1].

مع قيام الاتحاد الاشتراكي بمصر سنة اثنتيْن وسِتِّينَ وتِسعِمائة وألف، وهو التنظيم الثالث الذي قاد البلاد بعد ثورة يوليو 1952، ظهر كتاب عبد الرحمان الشرقاوي: **محمّد رسول الحرية**، وهو «قصّة» كما ذكر صاحبه: «فقدّمت هذا الكتاب الذي اخترت له الشكل القصصي، لا شكل البحث»[2]. ولقضيّة الجنس (Genre) في مدوّنة السيرة الحديثة قصّة! إذ تتعايش الأجناس وأنماط الكتابة في

= أسهم في التحرير الصّحافي، وترجم مقالات عن التركية، وتمرّس بالترجمة عن الفرنسية. ولعلّ أغلب آثاره العلمية اتسمت بمِيسم تاريخي كـ **عصر النبي وبيئته قبل البعثة** (1946)، وكتاب: **حول الحركة العربية الحديثة** (1951-1953)، وهو كتاب ضخم في ستة أجزاء. **والتفسير الحديث** [حسب النزول] في اثني عشرَ جزءاً (1961-1963)، **وتاريخ الجنس العربي في مختلف الأدوار والأقطار**، وهو موسوعة بدأت أجزاؤها في الصدور منذ سنة 1958... ولِدَرْوَزة مصنَّفات عديدة حول القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها.

(1) خالد محمّد خالد، **معاً على الطريق.. محمّد والمسيح**، ط 7 (بيروت: دار العلم للملايين، 1981). وقد قدّم المؤلف هذه الطبعةَ، أمّا الطبعة الأولى فقد صدرت بالقاهرة سنة 1958. ولخالد كتب أخرى عن الرسول مثل: **خاتَم النّبيين** (1955)، **وإنسانيات محمّد** (1960)...

(2) عبد الرحمان الشرقاوي، **محمّد رسول الحرية**، ط 5 (مصر: دار المستقبل، [د. ت.])، ص 8.

الأثر «السِّيري» الواحد، بل تتنافر في أحيان حتى يعسُر أن نجد تصنيفاً دقيقاً لبعض الآثار، فالسيرة النبوية وبخاصّة الكتبُ الجديدةُ التي نحن بسبيل دراستها، جنس جامع لأجناس كالقصّ الروائي (تخييل)، والتاريخ (خبر)، والحديث النبوي، والخبر الشّرعي...

ولعلّ هذا التداخل الأجناسي في كتب السيرة الجديدة هو الذي أثار حيرة بعض المثقفين، فعلّق سنة ستٍّ وثلاثين وتِسعِمائة وألف على مسرحيّة **محمّد** للحكيم بقوله: «وهو [الكتاب] ضرب من الرواية لا نستطيع أن نضعَ له اسماً من أسماء الرواية، **فهو ليس قصّة، وهو ليس رواية، وهو ليس ترجمة تاريخيّة ولكنّه منها جميعاً**»[1].

كتب محمود شلبي في ظلّ الثورة بمصر: **اشتراكيّة محمّد** (1962)، ويذكر الكاتب أنّه وضعه استجابةً لانتقاد عبد الناصر في بعض خُطبه قلّةَ العناية باشتراكيّة محمّد[2]. وهذا يُثبت متينَ العلاقة بين النهج السياسي للثورة وكُتُب السّيرة النبويّة التي ظهرت بمصر في العقدين السّادس والسّابع من القرن العشرين. ولا يُفْهَمَن من هذه الفقرة أنّ التأليف في سيرة محمّد انحصر بمصر، أو سار كلّه في ضوء فكر الثّورة، إذ ظهرت سيرٌ أخرى بأمصار أخرى، لا شأن لها بالثورة وفكرِها، ككتاب الشيخ السّوري محمّد سعيد رمضان البوطي: **فقه السّيرة** (1967) الذي لا يمكن أن يحتويَه الفكر القومي العربي[3].

وبلبنان نشر الكاتب نصري سلهب سنة سبعين وتِسعِمائة وألف **في خطى محمّد**،[4]، وهي سيرة ضخمة بقلم نصراني ألّف من قبلُ: **لقاء المسيحيّة**

---

(1) محمّد سعيد العريان، ««محمّد» كتاب الأستاذ توفيق الحكيم»، **الرّسالة**، عدد 138 (1936).

(2) Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., p. 30.

(3) محمّد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة، دراسات منهجيّة علميّة لسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وما تنطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام**، ط 1 (بيروت: دار الفكر، 1967) / ط 5 (بيروت: دار الفكر، 1972)، ص 100، حيث نقرأ هجوماً على التفسير القومي للدّعوة الإسلاميّة.

(4) اعتمدنا على الطّبعة الثانية لهذا الكتاب: نصري سلهب، **في خطى محمّد**، ط.2، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971). وقد صدرت الطّبعة الأولى سنة 1970.

والإسلام. وإنّ لكتابات النّصارى العرب في السيرة مِيسَماً متميّزاً، وبخاصّة كتاب نصري سلهب، فأدنى ميزاته إلمام صاحبه بعقيدة النّصارى وتاريخها، وهو ما أغنى سبل المقارنة بين تاريخ الإسلام وتاريخ النصرانيّة. . .

هـ. العقود الثّلاثة الأخيرة من القرن العشرين

تَضَنُّ علينا الأدلة البيليوغرافية كـ **مُعجم ما أُلّف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم** لصلاح الدين المنجد بمعلومات ضافية عن كتب السيرة النبويّة لهذه العُقود الثّلاثة[1]. لكنّ المُعايِن لحركة النشر والتأليف بالبلاد العربيّة خلال هذه الفَترة، يدرك بلا عناء كثرة ما نُشِر في السيرة. ونكتفي ههنا بالإلماع إلى بعضها إظهاراً لسيرورة التأليف حتى أواخر القرن العشرين، وهو الحدّ الزّمني الذي تقف عنده دراستنا (1975).

نشر عماد الدّين خليل **دراسة في السّيرة**، سنة خمس وسبعين وتسعمائة وألف، والكاتب أستاذ عراقي بجامعة الموصل، أمّا كتابه فهو سيرة وافية، تستوعب حياة النبيّ من مولده حتى وفاته، لا كما يُوحي بذلك العنوان «دراسة»، فليس في الكتاب من دراسة سوى ما ورد في المقدّمة من عرض لمنهج الكاتب في كتابة السيرة، ومعلومات عن مواقف بعض المُستشرقين من النبيّ محمّد. . . وقد ألمع عماد الدين خليل بجلاء إلى موضوع كتابه في المقدّمة: «هذا كتاب دراسي (أكاديمي) أريد منه بالدّرجة الأولى عرض وتحليل الهيكل الأساسي المتفَق عليه لأحداث سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم»[2].

وفي سنة خمسٍ وسبعين وتسعمائة وألف نشَر الكاتب اللبناني الشيعي هاشم معروف الحسني سيرة ضخمة للرّسول هي: **سيرة المصطفى، «نظرة جديدة»**[3]،

---

(1) صلاح الدين المنجد، **معجم ما أُلّف عن رسول الله صلى عليه وسلم**، ط 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982).

(2) عماد الدين خليل، **دراسة في السيرة** (بيروت: مؤسّسة الرّسالة؛ دار النفائس، 1975). وتعُدّ المقدّمة 29 صفحة (ص 5-34).

(3) هاشم معروف الحسني، **سيرة المُصطفى صلى الله عليه وسلم، نظرة جديدة**، ط 1 (بيروت: دار القلم، 1975). وقد اعتمدنا في بحثِنا على طبعة دار التعارف (بيروت: 1996) [725 ص].

حاملة لرؤية فريدة لسيرة محمّد، مُخالفة لا محالة للسّير السنيّة في مسائل كثيرة، جديرة بالبحث، كي لا تكون الدّراسة قائمة على اختيار مذهبي يُقصي الرّؤى الخارجة عن السُنيّة السُنية المُهيمِنة في معظم البلاد العربيّة.

وفي سنة ثمانين وتسعمائة وألف صدر كتاب **السيرة النبوية في القرآن الكريم** عن رابطة العالم الإسلامي، وهو للكاتب المصري عبد الصّبور مرزوق. وقد حاول الكاتب أن يستخرج سيرة النبي اعتماداً على القرآن خاصّة[1].

وأبى الكاتب المصري شوقي ضيف إلا أن «يُدلِي بدلْوه» في كتابة السيرة النبويّة، وقد تطوّح قبلاً في ميادين الدّراسات الإسلاميّة، وتاريخ الأدب ونقده، والدراسات البلاغيّة واللغويّة... فكيف يفوّت سانحة الكتابة في باب ولجه أربابُ الثقافة والفكر والأدب منذ عصر النّهضة؟

ظهر كتاب شوقي ضيف في سنة ألفين بعنوان: **محمّد خاتم المرسَلين**[2]، فكان خاتمة أعمال المؤلّف -والله أعلم- ومن آخر المصادر ظهوراً خلال الفترة الزمنيّة التي خصَصْناها بالدّرس في هذا البحث[3]. فهل يجوز أن نتّخِذ معيارَ «الزّمانيّة» سبيلاً إلى دراسة كتب السيّرة النبويّة الحديثة؟

2.2. المقاربة «الجغرافية»

إنّ الغرض من حديثنا عن «جغرافيا» مدوّنة السّيرة الحديثة، هو أن نبرزَ إسهام الكُتّاب العرب من مختلف الأمصار العربيّة في التأليف في السّيرة النبويّة، وقد اتضح ذلك جلياً باستعراض المدوّنة زمانياً، في سيرورة التاريخ الحديث.

---

(1) سنعرض لهذا الكتاب ومصادر كثيرة ذكرناها بالتحليل والنقد في متن البحث، فلا نستبق المسائل في هذا الفصل، الذي أردناه وصفياً لمدوّنة السّيرة. وفي خُصوص كتاب مرزوق ومنهجه في تدوين السيرة، راجع المقدّمة: **السيرة النبويّة في القرآن الكريم**، سلسلة دعوة الحق عدد 6 (جدّة: رابطة العالم الإسلامي؛ دار الأصفهاني، 1401 هـ/ 1980).

(2) شوقي ضيف، **محمّد خاتَم المُرسلين** (القاهرة: دار المعارف، 2000) [مقدمة المؤلّف تحمل نفس التاريخ: 2000].

(3) اكتفينا بذكر بعض المصادر دون أخرى، إذ طُبعت كتب كثيرة في السّيرة النبويّة خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين، وربّما انتقينا كتب الأعلام من أجل منزلتهم في الثقافة العربيّة الحديثة، وقدرتهم على تشكيلها، وهي المقصودة هنا بالدّرس.

لقد أسهم في التأليف في سيرة محمّد جمعٌ وفيرٌ من الكتاب، ورجال الفكر بمصر من أمثال طه حسين (ت 1973) في مؤلّفه **على هامش السيرة** (ج 1: 1933)، ومحمّد حُسين هيكل (ت 1956) في كتابه السائر: **حياة محمّد**، وشوقي ضيف في: **محمّد خاتم المرسلين** (2000)... فكانت مصر ربّما أكثرَ الأقطار العربيّة إنتاجاً في هذا الباب.

ولباقي أقطار المشرق العربي إسهامات فذة فيه كذلك، إذ ظهرت مدرسة تاريخيّة بالعراق، روّادها مُدرِّسون بالجامعة، صنّفوا في السيرة وتاريخ العرب، كالأستاذ صالح أحمد العلي صاحب: **محاضرات في تاريخ العرب** (1954)، الذي تضمّن قسماً في السّيرة، هو القسم الثالث من الكتاب: «حياة الرسول والدّعوة الإسلاميّة في مكّة»[1]، والأستاذ جواد علي (ت 1987) صاحب كِتاب: **تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبويّة** (1961)، وهو مُصنَّفٌ جليلُ الفائدةِ لمؤرّخٍ، امتلك مبكّراً آلة التّأريخ من دراية بالكتابات الجاهليّة القديمة... وحذِق أكثر من لسان أوروبي، وهو بعد صاحب **تاريخ العرب قبل الإسلام** (في أجزاء: 1950-1958)، وقد رغب الكاتب في أن يكون تاريخ العرب في الإسلام تكمِلةً لكتابه السابق[2].

وبالشام نشر الشيخ محمّد سعيد رمضان البوطي كتابه: **فقه السّيرة**، سنة سبع وستين وتسعمائة وألف. ثمّ صدرت **السّيرة النبويّة، دروس وعبر** (1972)، للشيخ مصطفى السّباعي مؤسِّس الفرع السّوري لجماعة الإخوان المسلمين. ومن قبل ظهرت بلبنان سيرة نسيجةُ وحدِها للأديب الشاعر لبيب الرِّيَاشِي (ت 1966) وسمَها **بنفسيّة الرسول العربي، محمّد بن عبد الله السوبرمن الأوّل العالمي** (1934). وصنّف العلامة الفلسطيني محمّد عزة دَرْوَزَة (ت 1984) كتاباً ضخماً في السيرة سنة ثمان وأربعين وتسعمائة وألف: **سيرة الرسول، صور مقتبسة من القرآن الكريم**.

---

(1) صالح أحمد العلي، **محاضرات في تاريخ العرب**، ط 4 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1968)، الجزء الأول. وقد كُتبت مقدّمة الكتاب سنة 1954، أمّا القسم الثالث فيبدأ من ص 240 حتى ص 390. ولا نعرف أجزاء أخرى لهذا الكتاب.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية** (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 4 [ط 1 (بغداد: مطبعة الزعيم، 1961)].

ولم يتخلّف كتاب المغرب العربي الإسلامي عن الإسهام في كتابة السّيرة في هذا العهد، فألّف الشيخ الزّيتوني محمّد العربي القروي: **العدل أو ذكرى السّلف** (1931)، والكتاب سيرة وافية للرسول، تمثل قسماً من مشروع في كتابة سيرة الرسول والسّلف أبي بكر وعمر. ثم نشر الشيخ عبد العزيز الثعالبي (ت 1944) المناضل الوطني والمصلح التونسي، كتابه **مُعجز محمّد** سنة ثمان وثلاثين وتسعمائة وألف... وهكذا أسهمت معظم الأقطار العربيّة في تدوين سيرة النبيّ محمّد، منذ عصر النّهضة حتى نهاية القرن العشرين.

إنّ دراسة مدوّنة السيرة النبويّة الحديثة لدى العرب، يقتضي أن تكون النّماذج المختارة للبحث ممثِّلة لأغلب الأقطار العربيّة، وفاءً لحدود الموضوع. لكن هل يُغني هذا المِعيار «الجغرافي» في اختيار مصادر للدراسة تمثل تنوّع مدوّنة السيرة النبوية من حيث خصائصُها الفكريّةُ والإيديولوجيّةُ...؟

3.2. المقاربة التّصنيفيّة

إنّ اللسانيّات الحديثة، قد تُسعفنا في ما نحن بسبيله، إذ يُجلّي اصطلاح «تصنيفية» (Typologie) شيئاً من مقصدنا بالمقاربة التصنيفيّة لكتب السيرة النبويّة الحديثة. فالتصنيفيّة في اللّسانيّات تصنيف للغات، يخالف التصنيفات التقليديّة، القائمة على معاييرَ جغرافيّة، أو سُلاليّة (اللسانيات التاريخيّة). إنّه تصنيفٌ يقوم على خصائص اللغات الدّاخليّة، لكنّه لا يُقصي المُعطى الجغرافي والسّلالي[1]... وهذا التصنيف المنهجي اللّساني يُناسب إلى حدّ بعيد التصنيف الذي نروم أن نُجريَه على مدوّنة السّيرة الحديثة، من أجل دراستها دارسة تُحيط بمختلف مشاربها ورؤى كُتابها. فالتصنيف الذي يستند إلى خصائص الكتابة الفكريّة والإيديولوجيّة والأجناسية... جدير بأن يُتّخذ مِعياراً نافعاً في مثل هذا العمل: **كتابة السيرة النبوية، لدى العرب المحدثين، اتجاهاتها ووظائفها.** لأنّه يُحقّق الإحاطة ويجنّبنا أن نختار نماذجَ مؤتلِفة أسلوباً ورؤى...

---

(1) Cf. André Martinet, *La linguistique, guide alphabétique*, op. cit., «Typologie», pp. 380-385.

إنّ معيار الزمانية والتعاقب التاريخي لا يَفي بقصدنا، إذ قد تجد تشابُهاً بين سيرة أُلِّفت في أوّل القرن العشرين، وأخرى أُلّفت في آخره، تشابُها يُردّ إلى الأصول القديمة المعتمَدَة لدى عدد وفير من الكتاب العرب المحدَثين، وإلى تماثل في الموقف الدّيني من السّيرة كما سيتضح في الباب الثاني والثّالث من هذا العمل. فما الفرق بين سيرة أحمد بن زَيْنِي دحلان (ت 1886): **السّيرة النبويّة والآثار المحمديّة**، الذي ذكر بجلاء أنه لخّص فيها بعض السير القديمة[1]، والسيرة التي صنّفها الكاتب الليبي علي محمّد الصّلابي سنة ألفين[2]؟

لقد اعتمد كلاهما على المصادر القديمة، وزاد الصلابي مراجعَ عربية حديثة تقليدية كلّها لا تُضيف كثيراً إلى القديم. ولم يعتمد هذا الكتاب المعاصر -وهو أكاديمي- على حرف واحد بلغة أوروبيّة على الأهميّة البالغة لبعض المصنّفات الغربيّة حول محمّد. فهل إنّ مثل هذه الكتابة تنتمي إلى عصرنا، أم هي صالحة لكلّ العصور؟ لقد أجاب الصّلابي: «إنّ السيرة النبويّة تُعطي كلّ جيل ما يُفيده في مسيرة الحياة، **وهي صالحة لكلّ زمان ومكان**»[3]!

أمّا المقاربة «الجغرافيّة» فلا يُمكن أن تُغني في هذا العمل، لأنّ القطر العربي الواحد قد ينتج كُتّابُه سيراً مطّرِدة منهجاً، ومرجعيّة، ومقاصدَ... كما حصَل بمصر خلال النّصف الأول من القرن العشرين، فسير الشيخ محمّد الخُضَري: **نور اليقين في سيرة سيّد المرسلين** (1915)، ومحمد أحمد جاد المولى: **محمّد، المثل الكامل** (1931)، ومحمد رضا: **محمّد رسول الله** (1934) تشترك في وجهتها التقليدية... فلا يجوز بأيّة حال أن تكون هذه الكتب مرآةَ تنوّع واختلاف في إعادة كتابة السيرة النبويّة لهذا العهد.

ما دمنا قد تحدّثنا عن «الوجهة» في ما تقدّم فإنّنا نشير إلى أنّها واسطة العِقد في

---

(1) دحلان، **السّيرة النّبوية**، مصدر سابق، ج 1، ص 2.

(2) علي محمّد الصلابي، **السيرة النبويّة، عرض وقائع وتحليل أحداث**، ط 2 (بيروت: دار المعرفة، 2005)، [مقدمة المؤلف حُرّرت سنة 2000]. راجع قائمة المصادر والمراجع، وإن شئت متن الكتاب وهوامشه، فلن تظفر بحرف لاتيني واحد! وكيف يكون ذلك والرجل يُعلن عداءه للجديد في مقدّمة الكتاب: ص 8.

(3) نفسه، ص 1.

دراستنا لمصنّفات المحدَثين في السّيرة النبوية، إذ رأينا أنّ أفضل سبيل، وأنجع طريق إلى دراسة تلك المؤلَّفات هو تصنيفُها حسَب منازع أصحابها وطرائقهم في الكتابة، وحسَب اتّجاههم (Tendance/Trend) في قراءة حياة محمّد ونشأة الإسلام. فقد حدثت حوادثُ جليلة بالبلاد العربيّة منذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ كالاستعمار وهيمنة المدنيّة الأوروبيّة على بلاد الإسلام، واطلع المثقفون العرب المحدَثون على جديد الفلسفة الغربيّة والعلوم الحديثة، فاستدعوا خطاب السّيرة النبويّة، ليؤوّلوه في ضوء شواغل وقتهم، وليدحضَ بعضُهم المطاعن الاستشراقيّة على الرّسول. وههنا تباينت التأويلات، واختلفت الرُّؤى إلى سيرة النبيّ، **واتّخذت صورة الرّسول أشكالاً حسَب ثقافة الكاتب الفكريّة والإيديولوجيّة، ومقاصده من كتابة السّيرة**... وإنّ للتصنيف الأنموذجي مزايا، إذ يُسهّل علينا دراسة مدوّنة ضخمة في سيرة النبي من خلال آثار معدودة، تختصر طيّها مواقفَ كثير من الكتاب من السّيرة، وطرائقَ بنائهم لصورة نبيّ الإسلام في هذا العصر.

وقد استبعدنا في دراستنا هذه المؤلفاتِ التي اهتمّت بجانب من حياة النبيّ كزوجاته، أو بقضيّة من قضايا السّيرة كصراعه مع اليهود[1]... أو تلك التي حُرّرت **على هامش السيرة** ككتاب طه حسين الذي ضمّ قصصاً شتى كقصّة الفيل (ج 1)، وقصّة «الفيلسوف الحائر» (ج 2)، التي تدور بأرض الرّوم وشخوصها من غير العرب (كاليكراتيس وأندروليكس...). وسيرة وحشي قاتل حمزة: «نزيل حمص» (ج 3).

لقد التزمنا بدراسة آثار حاوية لـ **سير تامّة لنبيّ الإسلام تعرض مختلف أدوار حياته من الميلاد حتّى المبعث إلى الوفاة**. ولم نتّخذ من جنس الكِتابة مِعياراً في اختيار نماذج للدّراسة، إذ غايتنا أن نرصُدَ صورةَ الرسول، ونستقصي رُؤى الكُتاب

---

(1) المؤلّفات حول جانب من حياة النبي عديدة، نذكر منها:
- **نساء النبيّ صلّى الله عليه وسلم**، لعائشة عبد الرحمان (القاهرة: 1973).
- **الصّراع مع اليهود**، لمحمّد أبو فارس، ط 1 (عَمّان: دار الفرقان، 1990).
- **العبقريّة العسكريّة في غزوات الرسول**، لمحمّد فرج (القاهرة: 1958).

وقد ذكر المنجد في **مُعجم ما أُلِّف عن رسول الله** (مرجع سابق) عشَراتِ المصنّفات من هذا القبيل.

ومنازعهم الفكريّة في السيرة. وهذه المسائل تسكن جميع أشكال الكتابة، تاريخاً وقصّاً وغيرهما. لكنّنا استثنينا في الاختيار الشعرَ، لأنّ عملنا يتعلّق بالكتابة التي تدُلّ في ثقافتنا على المنثور كما يتّضح من مؤلَّف أبي هلال العسكري (ت 395 هـ): **كتاب الصّناعتين، الكتابة والشعر**[1]. ثمّ إنّ الشعر الحديث في السيرة، أوفاه بعضُ الدّارسين حظّه من البحث، إذ اطّلعنا على ثلاث رسائل جامعيّة في هذا الغرض[2]. ولا يعني استبعادنا للنّصوص الشعريّة، إعراضاً تامّاً عنها فقد استأنسنا بها في مواضعَ شتّى، إظهاراً لسلطة «الاتجاه» في الثقافة العربيّة الحديثة، على اختلاف أشكالها.

لم يكن اختيارُنا لمصادر الدّراسة بالأمر اليسير، لأنّ المدوّنة شديدة الاتساع كما تقدّم، فكان علينا أن ننتقيَ بضعةَ مؤلّفاتٍ تكون نماذجَ معبِّرة عمّا سميناه «اتجاهات الكتابة»، لكنّا لم نَغفَلْ أن تكون مصادرُنا ممثِّلة لأغلب الأقطار العربيّة، وموزَّعة على كامل الفَترة الزمنيّة المدروسة (من أواخر القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين)، دون الحَيْد عن **معيار الاختيار الرّئيس وهو الاتجاه الفكري، والإيديولوجي والمنهجي في كتابة السيرة النبويّة**.

ولم نجتزئ في دراسة «الاتجاهات» بمصدر يتيم، حتى يجوزَ فعلاً أن نتحدّث عن اتجاه، إذ كلّما تعدّدت الآثار تأكّدت «سلطة» التيار وتحقّق حضورُه. لقد وسّعنا

---

(1) قال العسكري في مقدّمة الكتاب: «فرأيت أن أعمل كتابي هذا مشتملاً على جميع ما يُحتاج إليه في صنعة الكلام، نثره ونظمه»، **كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر**، تحقيق مفيد قميحة، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1989)، ص 13.

(2) أهمّها: **محمّد صلى الله عليه وسلم في الشعر الحديث** لحلمي القاعود، ط 1 (مصر: دار الوفاء، 1987)، [مقدّمة الكتاب أُرّخت بسنة 1984، وهو في الأصل رسالة جامعيّة قدّمت بجامعة القاهرة].

و«**السّيرة النبويّة في الأدب العربي الحديث**»، لمحمّد حامد الحضيري، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1979)، [مرقونة بمكتبة جامعة القاهرة، رقم: 2778]. ويبدو أن الكاتب نشر هذه الرسالة فغيّر العنوان تغييراً طفيفاً: **رسول الإنسانيّة، محمّد صلوات الله عليه في الأدب الحديث** (القاهرة: رابطة الأدب الحديث، 1990).

والعمل الثالث: «**السيرة النبوية في الشعر العربي الحديث**»، لعزوز الشوالي، (رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الزيتونة بتونس، 2004). سنعلق على هذه الأعمال في الفصل الآتي.

مصادرنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، وإن كان عمدتنا في بحث «الاتجاهات» آثارٌ رئيسةٌ، نذكرها في ما يأتي حسَب تواريخ ظهورها، مع الإلماع إلى الاتجاه الذي تعبّر عنه:

أوّلاً: **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، للشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (ت 1873)، وقد نُشر الكتاب منجَّماً بمجلّة **روضة المدارس المصرية** بين سنتيْ ثلاث وسبعين وثمانمائة وألف وخمس وسبعين وثمانمائة وألف. وتمثل هذه السيرة حسَب جماعة من الباحثين باكورةَ السّير الحديثة، ولصاحبها منزلة جليلة في حركة الإصلاح التي عَرَفتها البلاد العربيّة خلال عصر النّهضة. فاخترناها باعتبارها خطاباً مؤسِّساً لكتابة السّيرة النبويّة في العصر الحديث، وباعتبار الطهطاوي رائداً (Précurseur) في هذا الميدان، أو هذا ما راج، وسنفحص عن أمره.

ثانياً: **حياة محمّد**، لمحمد حسين هيكل (ت 1956)، وقد ظهر الكتاب أوّلَ مرة سنة خمس وثلاثين وتسعِمائة وألف، ثمّ تعدّدت طبعاتُه ونفَق، فأسال «حِبراً» كثيراً. وتُعبّر هذه السيرة عن نَهج المجدِّدين العرب في كتابة السّيرة النّبوية، ودراستها «دراسة علمية على الطريقة الغربية الحديثة» (عبارة هيكل). إنّ كتاب هيكل مرحلة هامّة في كتابة السيرة النبوية، لا مناصَ من الوقوف عندها، رغم ما كُتِب حولها من بحوث مفيدة (دراسة ويسلس خاصة).

ثالثاً: **سيرة الرسول، صور مقتبَسة من القرآن الكريم** (1948)، للكاتب الفلسطيني محمّد عزة دَرْوَزَة (ت 1984)، وهي محاولة فريدة في كتابة السّيرة استناداً إلى القرآن، بصفته أوثقَ المصادر المعاصِرة للدّعوة، إذ أملى الشك في المصادر المتأخّرة من حديث وسِيَرٍ على بعض الكُتاب العرب والمستشرقين، أن يستمسكوا بالقرآن وثيقةً أصليةً (Authentique) لكتابة السيرة النّبوية.

رابعاً: **تاريخ العرب في الإسلام، السيرة النبوية** (1961)، للمؤرخ العراقي الكبير جواد علي (ت 1987)، وهذا الكتاب يُجلّي منهج المؤرخين العرب المُعاصرين في تدوين السيرة، وصاحبُه من أرباب الصناعة، وكان صنّفَ قبلَه كِتاباً ضخماً: **تاريخ العرب قبل الإسلام** (في أجزاء).

خامساً: **محمّد رسول الحرية** (1962)، للروائي المصري عبد الرحمان

الشرقاوي (ت 1987)، وقد كُتبت هذه «القصة» في ظل ثورة يوليو 1952، فعبّرت عن اتجاه مخصوص في كتابة السيرة غلبت عليه أفكار تلك الثورة القوميّة- الاشتراكية.

سادساً: في خُطى محمّد (1970)، للكاتب اللبناني نصري سلهب (ت 2007)، وهذا مصنَّف ضخم يحمل في طيّه عرضاً وافياً للسيرة النبوية بقلم عربي نصراني، استبدّ دون سائر الكتاب العرب المسلمين بثقافة كِتابية واسعة، أغنت عمله وأسبغت عليه فرادة لا مَحيد عن بحثها. ثم إنّ الكتاب بعد هذا يبسط مقاربة فئة كبرى من النّصارى العرب المحدَثين لسيرة نبي الإسلام، ويحوى شواغلهم السياسية وغيرها، خلَلَ خطابِ السيرة.

سابعاً: السيرة النبوية، دروس وعبر، لمصطفى السّباعي (ت 1964)، والكِتاب بمثابة «مذكرات» تَنْشُر محاضراتٍ ألقاها الكاتب قُبيل سنة إحدى وستين وتسعمائة وألف على طلبة كلية الشريعة بجامعة دمشق (مقدّمة المؤلف)، وقد طُبعت بعد وفاته سنة اثنتين وسبعين وتسعمائة وألف (مقدّمة الناشر)[1]. ويُعزى اختيارنا لهذا الكتاب إلى كون صاحبه مؤسّسَ حركة الإخوان المسلمين بسوريا، ومن الناطقين باسم السلفيّة المناضِلة، فاعتبرناه خيرَ مُرشِدٍ إلى قراءة السلفية المعاصِرة للسيرة النبويّة.

ثامناً: وآخرُ مصادرنا ظهوراً كتابُ العالِم الشيعي اللبناني هاشم معروف الحسني (ت 1983)، الموسوم بـ **سيرة المصطفى «نظرة جديدة»** (1975)، وهو أثر طويل في السيرة، يعرِض مختلف آراء الشيعة في تاريخ النبيّ، ويخرج في مسائل كثيرة عن «إجماع» المصادر السنية على «العمود» السائر للسّيرة.

---

(1) اعتمدنا على الطبعة التاسعة للمكتب الإسلامي (بيروت؛ دمشق: 1986).

الفصل الثالث

السّير النبويّة الحديثة في الدراسات

إنّ ما كُتب من بحوث في مدوّنة السّيرة الحديثة نزْر قليل بإزاء ضخامتها، وسيكون هذا المحصول العلمي آلتنا في دراستها. فلا مناص من الفحص عن أمر هذه «الآلة» قبل العمل... وقد ارتأينا أن نسلك سبيلا تناسب ما أُلّف في دراسة كتب السّيرة الحديثة، وهي تقويم للتآليف البيبليوغرافية وما في معناها، ثم الكتب المفردة للموضوع عامّة، أو لبعض الكتب خاصّةً، فالنظر في الفصول والمقالات. ولن نعتني ههنا بتقويم الدّراسات التي اتخذت من مصادر السّيرة القديمة موضوعاً، ولا الدّراسات التي نظر أصحابها في قضايا السّيرة على وجه العموم، فهذه الكتب سنحاورها خلال البحث.

1.3. الكتب ذات الطابَع البيبليوغرافي

أشهر هذه المصنّفات باللسان العربي **مُعجم ما ألّف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم** (1982)، لصلاح الدّين المنجد وقد أقرّ الكاتب في مقدّمته باستحالة الإحاطة بجميع ما كُتِب عن الرسول. وذلك أبعد منالاً إذا وسّع المُصنّف دائرة التآليف النبويّة على النحو الذي فعل المنجد. إذ لم يقتصر -كما ذكر- على المؤلفات المتعلّقة «بذاته الشريفة»، بل أثبتَ في معجمه «ما يتّصل به وهو كثير كالعصر الذي نشأ فيه، والبلد الذي تشرّف بمولده، والمدينة التي هاجر إليها، والدّولة التي أسّسها، والقرآن الكريم الذي أوحيَ إليه، والحديث النبوي الذي علّم، ووجّه، وهدى به. والصّحابة الكرام الذين ناصروه وأيّدوه وصحبوه»[1]. وبهذا

(1) المنجد، **معجم**، مرجع سابق، ص 10 [423 ص].

يُصبح عنوان الكتاب فاقداً للدّقة، إذ هو دليل على المؤلفات الإسلاميّة من سيرة، وعلوم قرآن، وحديث. . .

قسّم المنجد معجمه اثنيْ عشرَ قِسماً حسَب أغراض التأليف، ويتفرّع من كلّ قسم فروع، ولم يجعل للقسم عُنواناً، وجعل ذلك للفروع، ممّا نفى انضواء الفروع تحت موضوع جامع. وإذا نظرنا في مواضيع الفروع التي ضمّتها الأقسام تبيّن لنا تهافتُ الترتيب المعتمَد، ففي القسم الثالث الذي يُفهم من فروعه أنه مخصَّص لحياة الرسول بالمدينة، أدرج الكاتب السّيرة النبويّة، والمغازي، والهجرة النبويّة، ففرعاً للصّحابة والخلفاء الرّاشدين. وههنا يسائل القارئ نفسه عن علاقة «الخلفاء الرّاشدين» بسيرة الرسول، وهم متأخرون عنه استخلافاً؟ فلو تحدّث عن الصّحابة لكان الأمرُ قريباً من السّيرة، أمّا مَن سمّاهم «الخلفاء الرّاشدين»، فقد ارتبط ذكرُهم بالفَترة التي تلت وفاة الرّسول، رغم أنّهم جميعاً من صحابته.

فهل اعتمد المنجد على معاييرَ تاريخيّة في تقسيم الأقسام؟ هذا لا يبدو واضحاً، فما على القارئ إلا أن يحتكم إلى حَدْسه في تحديد موضوع القسم، وحتّى إن اجتهدنا في استخراج تلك المواضيع، فإننا نجد تداخلاً يُفسد انسجامها الدّاخلي، كما تقدّم، مثلما يُلحظ في القسم الحادي عشر، إذ إنّ الفُروع الأربعة في هذا القسم تتعلّق في الجُملة بالسنّة المحمّدية، ولذلك يمكن إدراجها في القسم الثامن الذي خُصِّص للحديث ووصايا النبيّ. . .

إنّ **معجم ما ألّف عن رسول الله** غيرُ محكَم الترتيب، إذ تختلط فيه التّصانيف القديمة بالحديثة مراعاةً للترتيب الأبجدي، وتتداخل مواضيع أقسامه، ولم يلتزم فيه صاحِبُه ما وعد به في المقدّمة: «فذكرت أسماء المؤلّفات في كلّ فرع مرتّبة على الحروف الأبجدية، مع أسماء مؤلِّفيها وتواريخ وَفِيّاتهم»[1]. فإذا نظرنا في المتن أدركنا أنه لا يذكر وفيّات المؤلفين في غير موضع (ص 101 وص 243 وص 345. . .). وقد يكتفي بذكر الكِتاب دون مُؤلِّفه، كما فعل **بنفسيّة الرسول العربي محمّد بن عبد الله** وهو للبيب الرِّيَاشِي (ص 381). ولا يجد الباحث في هذا

(1) نفسه، ص 10 (المقدّمة).

المعجم طِلْبَتَه في ما يتعلق بأوّل طبعة، إذ يذكر الكاتب إحدى طبعات الكتاب مهما كان تاريخها. ونحن نستغرب إقصاء المؤلف صلاح الدّين المُنجد للتّصانيف الغربيّة عن الرسول وفيها إضاءات مفيدة لتاريخ الإسلام المبكِّر، على ما في كثير منها من عصبيّة وهوًى. ولعلّ فضل مُعجم صلاح الدين المنجد يكمن في قلّة التصانيف في بابه، إذ يسدّ فراغاً علميّاً بالعربيّة، رغم مآخذه العديدة.

لقد استدرك منور أحمد أنيس وعالية نسرين أطهر ما لم يُنجزه صلاح الدين المنجد، في عملٍ بيبليوغرافي ضخم وسماه بـ **الحديث وأدب السّيرة في اللغات الغربيّة** (بالإنجليزيّة)[1]. وقد تضمّن الكتاب مقدّمة، ومتناً أثبتا فيه 1604 عُنوانٍ، مرتبةً ترتيباً ألفبائيّاً ومرقَّمَةً. وذيّلا العمل بفهرس موضوعي رقمي يُسهّل الانتفاع به.

لم يُخفِ المُؤلّفان في مقدّمة البحث بواعِثَهما التمجيديّة على التأليف، فدافعا عن أصالة الحديث النّبوي بمرجعيّة إيمانيّة صريحة (xv)، وذمّا الدّراسات الغربيّة، واعتبراها حاملةً للنّظرة الصليبية القديمة إلى الرسول والمسلمين (xviii)، وضربا مَثَلاً أعمالَ غولدتسهر (I. Goldziher)... لكنّ هذا الموقف الإيماني لم يغضّ من جهد الباحثين في إحصاء أشهر ما كُتِب في الحديث والسّيرة النبويّة بالألسنة الغربيّة، إذ أثبتا الكتبَ والمقالاتِ التي أُلِّفت في النّصف الثاني من القرن التاسعَ عشرَ والقرن العشرين (حتّى سنة 1980). فصنعا دليلاً ضخْماً يُكمِّل الدلائل السّابقة، وبخاصّة الفهرس الإسلامي (*Index Islamicus*) وهو سلسلة منشورات تُحصي الأعمال الغربيّة في الحديث والسّيرة منذ 1905 حتى 1975[2].

يمكن أن نعتبر كتاب علي العريبي: **أضواء على كتب السيرة النبويّة** (1991) من جنس الدلائل الببليوغرافية، وإنْ احتوى تعليقاتٍ مسهبَة على بعض المصادر.

---

(1) Munawar Aḥmed Anees; ʻAlia Nasreen Āṭhar, *Ḥadīth and Sīra Literature in Western Languages: A Bibliographic Study*, First printing (U.S.A: 1400H /1980).

(2) - *Index Islamicus*: 1905-1955, edited by Pearson and Ashton (Cambridge: 1958).
- *Index Islamicus*: 1956-1960 (Cambridge: 1962).
- *Index Islamicus*: 1961-1965 (Cambridge: 1967).
- *Index Islamicus*: 1966-1970 (London: 1972).
- *Index Islamicus*: 1971-1975 (London: 1977).

Edited by Pearson....

يُصرّح علي العريبي بقاعدته التمجيديّة التي بنَى عليها الكتابَ، إذ يقول في مقدّمته: «هذه الدّراسة هي عبارة عن مقالات كُتبت في أوقات مُختلفة، وليس من هدفنا في هذا الكتاب تقييم كتب السّيرة [. . .] وإنّما هو إصرار على المشاركة في الكتابة حول شخصيّة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم والانخراط في سِلك مُحبّيه عن طريق الكلمة الطيّبة النافعة»[1]. وبهذا يكتسب الكتاب قيمة تعبّديّة، والتعبّد بغير البحث أنفع لمن رامه، ونقصد «التعبّد» الذي يُتّخذ سبيلاً للتمجيد، فيُعرِض الباحث عن التّحقيق، والنّقد. . . أمّا أن يكون العلم في ذاته ولذاته قيمة دينيّةً مثلما هو في الفكر الإسلامي، فذاك يخدُم العلم ولا يغضّ من الدّيانة.

قسّم العريبي كتابه ثلاثة أقسام، سمّاها أطواراً وهي:

● طور النشأة والازدهار (2 هـ/ 6 هـ): تحدّث فيه عن طبقة الروّاة الأوائل الذين لم تصل إلينا مدوّناتهم (قبل ابن إسحق)، ثم انتقى بعض السّير المشهورة كسيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد. . . فترجم لأصحابها وعلّق على محتوياتها.

● طور التّلخيص والشرح (7 هـ/ 12 هـ): قدّم في هذا القِسم سِيراً مُتأخِّرة عن **الشّفا** للقاضي عياض (ت 544 هـ)، كـ **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسّير** لابن سيّد الناس (ت 734 هـ)، و**السّيرة الشامية** و**السّيرة الحلبيّة**. . .

● طور الانبعاث والتّجديد (13 هـ/ 14 هـ): وهو الطّور الذي يَعنينا في ما نحن بسبيله. وقد سلك علي العريبي في هذا القسم نفس المنهج الذي سلكه في القسمين السّابقين إذ افتتحه بفصل مقتضب في «المستشرقين وكُتاب السيرة»، ثمّ اختار بعض السّير الحديثة لهيكل والعقاد ومحمّد الغزالي والشيخ محمّد العربي القروي. . . فقدّمها وعلّق عليها، وذيّل الكتاب بملحَق في بعض الكتب المطبوعة في السّيرة النبويّة (ص 229-265).

إنّ المقدّمات التمجيديّة والسّجاليّة قادت الكاتب إلى بعض النتائج الخاطئة وغير الدّقيقة، إذ يقول في معرض ردّه على المُستشرقين والمُبشِّرين: «وقد استغلوا قصّة الغرانيق وخاضوا فيها لأنها توافق أهواءهم في حين أنّ المسألة مكذوبة من

---

(1) العريبي، **أضواء على كتب السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 17-18.

أساسها، ونبّه إلى ذلك ابن سعد قائلاً: إنّها من وضع الزّنادقة»[1]. ولم يُحِل هنا على ابن سعد، ولا بيّن موضع المسألة من كتابه، والصّواب أنّ ابن سعد يُورد قصّة الغرانيق بأسرها، ولم يُعلّق عليها مكذِّباً البتة! وقد جاء ذلك في «ذكر سبب رجوع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، من أرض الحبشة»[2].

يُهاجم علي العريبي محمّد حُسين هيكل بمنطق سِجالي، كسائر السّلفيّة الذين خاصموه منذ ألّف القصيمي في **نقد كتاب حياة محمّد** (1935) حتّى تأليف البوطي **فقه السّيرة** (1967). فيُنكر عليه نفيَه لبعض المعجزات -مثل القصيمي- كمعجزة الطّير الأبابيل التي هزمت جيش أبرهة، وصدّته عن هدم الكعبة. ويعلّق على موقف هيكل بقوله: «والحقيقة أنّ محمّد حسين هيكل أراد أن يتقرّب إلى أصدقائه من المُستشرقين، كما أنّه كان يتقرّب إلى بعض الوزراء المسيحيين في الحكومة المصريّة في الثلاثينات من القرن العشرين الميلادي. كما أنّه لا يُستبعد أن يكون ردّاً سياسيّاً على الإخوان المسلمين الذين عظم أمرهم في هذه الفترة. وبالإضافة إلى ذلك لا ننسى ما أشرنا إليه سابقاً من استفحال أمر المناهج الغربيّة أوّلاً، وتأثير الكتب التي أُلِّفت حول شخصيّة المسيح عليه السّلام ثانياً»[3]. ومثل هذا الكلام يفتقد إلى الدقّة، إذاً أسهب هيكل في تفنيد مطاعن المُستشرقين، فعمِل أضخم «مُرافعة» عن الرسول في العصر الحديث مثلما سيأتي بيان ذلك في الباب الثّالث من هذا البحث. أمّا نفي المُعجزات فقد تابع فيه هيكل محمّد عبدُه ورشيد رضا الذي دافع في مجلّة **المنار** عن هيكل إزاء منتقديه، وبيّن أن المفتونين بالخوارق هم «الخرافيون من جميع الملل»[4].

يُمكن أيضاً أن نأخُذ على كِتاب علي العريبي منهجه، إذ إنّ حديثه عن أطوار ثلاثة مرّت بها كتابة السيرة النبويّة، ليس بالتقسيم المحكَم. فما سمّاه «طور النشأة والازدهار» (الطور الأوّل) أُدرِجت فيه مؤلفات يجوز أن يستوعبها طور الشرح

---

(1) نفسه، ص 135.

(2) محمّد بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، تح. علي محمّد عمر ط 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 1، ص 174-176.

(3) العريبي، **أضواء على كتب السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 149.

(4) **المنار**، عدد 3 (ماي 1935)، وقد أورده هيكل في **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 69.

والتلخيص (الطور الثّاني)، ككتاب **الشفا** للقاضي عياض الذي اعتبرناه في الفصل الأوّل بداية المؤلفات المتأخرة، التي جنحت إلى جمع المرويّات والأخبار من أجل بناء صورة أسطوريّة للنبيّ تكاد تبلغ حدود التأليه. وسيرة ابن هشام المدرَجَة ضمن الطور الأوّل لا تخلو من تلخيص، وكيف تخلو منه وهي اكتناز لرواية البكّائي لسيرة ابن إسحق؟

2.3. الكُتب المُفْرَدَة

تتفرّع الكتب المفرَدَة لدراسة مدوّنة السيرة الحديثة إلى ثلاثة أنواعٍ: دراسات في مؤلّفات السّيرة على وجه العموم، وإن اقتصر أصحابها على نماذج معدودة. ودراسات أُفرِدت لبعض كُتُب السّيرة دون غيرها، وقد حاز هيكل قصَب السَّبْق بين كُتّاب السِّيرة المدروسين ضمن هذا النّوع. أمّا النّوع الأخير فقد اتخذ الشعر الذي دار على شخصيّة النبيّ محمّد موضوعاً. فإن كنّا أخرجنا الشّعر من مصادرنا المختارة في هذا البحث، فقد استأنسنا به في بيان وَحْدة الشواغل والمقاصد لدى الكُتّاب والشعراء. وهذا الاشتراك هو الذي كان الباعثَ على العِناية بالدّراسات المتعلّقة بالشّعر، لا سيّما وقد جمع بعضُها بين نماذج نثريّة وأخرى شعريّة.

أ. كُتبٌ مفرَدَة لسِير عديدة

أشهر هذه الكتب في اللسان العربي مصنَّف وضعه فاروق خورشيد وأحمد كمال زكي، ووَسَمَاه بـ **محمّد في الأدب المعاصر** (1959). وقد قسّماه قسمين اثنين، فاضطلع بدراسة الآثار النثريّة فاروق خورشيد (القسم الأوّل)، واضطلع أحمد كمال زكي بدراسة الآثار الشعريّة (القسم الثاني).

اختار فاروق خورشيد في القسم النثري أربعة آثار في السّيرة النبويّة هي: **عبقريّة محمّد للعقاد** (1943)، ومسرحيّة **محمّد** لتوفيق الحكيم (1936)، **ومحمّد الرّسالة والرسول** لنظمي لوقا (1959)، **وعلى هامش السّيرة** لطه حسين (ج 1: 1933، وج 2: 1937، وج 3: 1938). أمّا النماذج **الشعرية المدروسة فهي** لمحمود سامي البارودي (ت 1904)، وأحمد شوقي (ت 1932)، وأحمد محرم (شاعر

مصري، توفي سنة 1945)، وعامر محمّد بحيري (شاعر مصري وُلِد سنة 1912). وكما ترى لا يُوجد بين الآثار المختارة أنموذج واحد لكاتب أو شاعر غير مصريين. فلا يُطابق من ثمّة عنوان الكِتاب محتواه، وقد كان حريّاً بمُؤلِّفَيْه أن يختارا له عُنواناً من قبيل: محمّد في الأدب المصري المعاصر، إذ لا يمكن اختصار الأدب المُعاصر في قطر عربي واحد، على قيمة ما صنّفه الكتاب والشعراء المصريون وكثرتِه. وقد أظهرنا في الفصل السابق اتساع مدوّنة السيرة الحديثة، ومشاركة الكتاب العرب من جلّ أقطار المشرق والمغرب في صِناعتها.

نظرنا في القسم النثري الذي حرّره خورشيد فإذا هو محْضُ تلخيص للآثار المختارة، يبدأ باختصار مقدّماتها: «يُصدّر الأستاذ العقاد كتابه بقوله: «إنّ عبقريّة محمّد، عنوان يؤدّي معناه»[1]. ثمّ يتتبّع فصولَها فصلاً فصلاً، فلا يزيد على اكتناز ما حوته: «أمّا محمّد النبيّ الدّاعي فقد كان مستكملاً للصّفات التي لا غنًى عنها في إنجاح رسالة عظيمة من رسالات التاريخ: «كانت له فصاحة اللسان [نقل عن العقاد]»» (ص 23). وقوله: «أمّا محمّد العظيم فقد جمع في نفسه كلّ الخصال التي تؤهّله لهذه العظمة. . .» (ص 25). ثمّ يختم تلخيص كتاب العقاد بفقرتين جاء في آخرتهما تعليق ذوقي على الكتاب: «وكان العقاد في كتابه هذا فنّاناً أحسّ فعبّر، وجاشت نفسُه بانفعالات قويّة أرادت إلا أن تخرج على الناس وقد اكتست هذا الثوب المنطقي الذي لا يستطيع أن يخفي جوهر الوجدان الحي وراءه» (ص 36). وهذا كلام منمَّق لا يرجِع إلى معنى محقَّق. وهو إلى ذلك نقد ذوقي، لا يفسّر من الأثر شيئاً.

لا يُفارق فاروق خورشيد المنهج الذي سلكه في دراسة عبقريّة محمّد للعقاد، إذ لخّص الآثار الأخرى تلخيصاً، كما فعل بكتاب **محمّد، الرسالة والرسول**، لنظمي لوقا[2]. فما هي الجدوى من اختصار آثار مطبوعة، وسائرة بين جمهور الباحثين والقرّاء؟

---

(1) فاروق خورشيد وأحمد كمال زكي، **محمّد في الأدب المعاصر**، ط 1 (القاهرة: المكتب الفنّي للنشر، 1959)، ص 17.

(2) أُنظر أمثلة ذلك في الصّفحات: 58-61.

وإنّ تلخيص النثر أهْونُ من تلخيص النَّظْم، وهو ما فعله أحمد كمال زكي في القسم الثاني من الكتاب، إذ حرّر المعاني -على حدّ عبارة الشُرّاح القُدامى- كفعله بالهمزية النبويّة لشوقي (ص 121-123)... واكتفى بتعليقات ذوقيّة مثل فاروق خورشيد، كقوله في «نهج البردة» لشوقي: «بهذه الحدود البعيدة تحدّث شوقي عن «محمّد».. رسم شخصيّتين في تفرّد ملحوظ، فلمّا عرض لسيرته **كان كالفراشة تثب من زهرة إلى زهرة**، بلا غاية وبلا قصد، إلا أن يكون «جمع» الرّحيق هدفا تستهدفه» (ص 124). وهذا منتهى الذوقيّة في النقد، وهي ذوقيّة غير قائمة على أيّ حجّة لغويّة أو بيانيّة... مثلما نجد ذلك في النقد القديم. بل إنّ ما تحاشاه القدامى في مؤلفاتهم النقدية، وقع فيه أحمد كمال زكي حين قال: «ومن هنا اختلف شوقي الفنّان شاعر النبيّ -إن صحّت التسمية- عن **شوقي الإنسان الذي يلهو ويعبث ولا يتمسّك بشعيرة واحدة من شعائر الدين**، وأمامنا الدليل في خطابه له عليه السلام...» (ص 127). فمتى كانت الدّيانة عاراً على الشعر؟ وقد قضى النقاد القدامى في هذه المسألة منذ قرون، إذ قال القاضي الجرجاني (ت 366 هـ): «فلو كانت الدّيانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخّر الشاعر لوجب أن يُمحَى اسم أبي نوّاس من الدّواوين، ويُحذف ذكره إذا عُدّت الطّبقاتُ، ولكان أولاهم بذلك أهلُ الجاهليّةِ، ومن تشهد الأمّة عليه بالكفر [...] ولكنّ الأمرين متباينان، **والدّين بمعزل عن الشعر**»[1].

شكّل المنهج النّقدي الذي سلكه فاروق خورشيد وأحمد كمال زكي قَبلَهما وبعدَهما ما يُشبه المدرسة «النقديّة» القائمة على الأحكام المعياريّة والعامّة، وعلى تلخيص الآثار المدروسة، والمزج بين البحث والعقيدة، فأنجزت أعمالاً يتخلّلها السِّجال والتّمجيد، ويستحيل فيها النّاقد ركناً من أركان موضوعه، فيدافع أو يردّ التّهم أو يرمي بها الكتّاب والشعراء... وبذلك قلّت فائدتها.

أنجز الباحث محمّد حامد الحضيري رسالة دكتوراه سنة تسع وسبعين وتسعمائة

---

(1) الجرجاني: **الوساطة بين المتنبّي وخصومه**، تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم؛ وعلى محمّد البجاوي (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصريّة، [د. ت.])، ص 64.

وألف سمّاها **السيرة النبويّة في الأدب العربي الحديث**[1]. وقد قسّم بحثه إلى مقدّمة وتمهيد تحدّث فيه عن «السيرة عبر التاريخ»، ثم أورد خمسة فصول هي:

● **الفصل الأوّل**: «مصادر سيرة الرسول»: اقتصر في هذا الفصل أو كاد على النّظر في ثلاث سير مشهورة: سيرة ابن هشام والطبري وابن سعد. وهذه جميعاً سيرٌ سُنيّة تتنزّل في الفَترة التاريخيّة نفسها، بين أواخر القرن الهجري الثاني وأواخر القرن الثالث. فلا تعكس حقيقةَ التنوّع الذي يحكم المصادر القديمة. ويكفي أن يغيب فيها مصدر شيعي يتيم كاليعقوبي.

● **الفصل الثاني**: «إحياء السّيرة النبوية في التاريخ والأدب»: اكتفى الباحث في هذا الفصل -وفي كامل البحث- بدراسة أعمال لأدباء وشعراء من مصر، وبخاصّة محمّد حسين هيكل والعقاد ومحمد عبد الله السمّان... وبهذا يكون اسمُ رسالته غيرَ مطابق لمسمّاه، فالأدب العربي الحديث، كما أشرنا إلى ذلك، لا يُختزل في الأدب المصري الحديث. وإنّ من الإجحاف أن يقصُر الباحث في عمل كعمل الحضيري دراستَه على نماذج عربيّة مصريّة، لا نجد بينها مثالاً واحداً لأديب أو شاعر غير مصري! فتوسيع المصادر باختيار آثار عربيّة أخرى يُغني البحث، بل إنّ من يقتصر على مصنّفات كُتّاب من قطر واحد، قد يجد نفسه دارساً «لمفرد في صيغة جمع»، بسبب التأثير الواسع لبعض الأعلام كهيكل وطه حُسين...

أكثر الحضيري من تلخيص آثار الكُتاب هيكل والعقاد وغيرهما، إذ يقول في نقل ما جاء في كتاب **حياة محمّد**: «عرض محمّد حسين هيكل عرضاً تاريخيّاً ما كانت عليه بلاد العرب قبل الإسلام، وقد مزج بين التاريخ والأدب...» (ص 56 من النسخة المرقونة)، ويقول أيضاً: «وضع هيكل دعوة محمّد عليه السلام إلى الحرية التي لا حدود لها [شاهد طويل]» (ص 57)... نقل طويل تتخلله أحكام باهتة عامّة كهذه: «كانت [**نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز** للطهطاوي] كتابته فريدة من نوعها في عصر النهضة» (ص 53). وقوله: «لكن قوّة العقاد في صياغة

---

(1) أشرفت على إنجازها الأستاذة سهير القلماوي، بكليّة الآداب في جامعة القاهرة. وقد اطّلعنا على نسخة مرقونة بمكتبة الجامعة تحمل رقم: 2778 [248 ص].

السِّيرة، وعرضها في آنق ثوب أدبي مكّنه -إلى حدّ مّا- بأن يستخلص القدوة الحسنة الممثلة في عبقريّة محمّد عليه السلام» (ص 62). . .

● **الفصل الثّالث**: «السيرة النبويّة في الأدب القصصي»: درس ههنا آثاراً نثريّة لطه حسين وعبد الحميد جودة السحّار (صاحب: **محمّد رسول الله والذين معه** [10 أجزاء])، وعبد الرحمان الشرقاوي. فما فارق مصرَه ولا التلخيص منهجاً[1].

● **الفصل الرّابع**: «السيرة النبويّة في الأدب المسرحي»: اقتصر فيه على دراسة مسرحيّة **محمّد** لتوفيق الحكيم، فاهتمّ بقضايا تقليديّة في دراسة المسرحيّات كالحوار وطرائق رسم الشخصيات. . .

● **الفصل الخامس**: «السّيرة النبويّة في المحاولات الملحميّة»: درس في هذا الفصل مطوَّلة محمود سامي البارودي «كشف الغُمّة في مدح سيّد الأمّة»، وبعضَ شعر أحمد شوقي وأحمد محرّم[2]، في الرّسول.

ويكشف محمّد حامد الحضيري في الخاتمة عن نزعة في البحث يتلبّس فيها العلم بالعقيدة تلبّساً سافراً: «ونرجو أن يكون هذا البحث فاتحة لدراسات واسعة لسيرة النبيّ عليه السّلام، التي تُعَد بلا ريب مصدرَ الإلهام ومبعثاً للقيم الفاضلة، والأخلاق الكريمة». (ص 238، آخر الرسالة). وهذه المقاصد تخرج بالبحث عن مقاصد النقاد، فإذا كانت «الأخلاق الكريمة» طِلْبَةَ الناقد، فكيف سيستخرجها من أجناس أدبيّة أخرى كالمقامات، والخمريّات، أم يُعرض عنها؟

إنّ الدّراسات العلميّة الجادّة لكتب السّيرة الحديثة أُنجزت بألسنة غير عربيّة. إذ

---

(1) يقول عن كتاب **على هامش السِّيرة**: «ومن خلال الأحداث الجسام قدّم طه حسين عدّة قصص تُشير إلى أحداث مترابطة، وقد تضمّنت هذه الأحداث صراعاً في الأفكار بين الأديان، فمن حادث الردّة قدّم طه حسين قصة تشير إلى ارتداد اليمن بعد أن دانت باليهوديّة، إلى الفساد والفوضى والاضطراب، وقصّة الطاغية ذو الشناتر تُشير إلى الأخلاق الفاسدة، والمظالم الاجتماعيّة، والغدر والخيانة، وعادت اليمن إلى اليهوديّة من جديد، وقصّة البشير تتضمّن. . .». النّسخة المرقونة بجامعة القاهرة، ص 104-105.

(2) أحمد محرّم (ت 1945): شاعر مصري، اشتغل بالصِّحافة وله ديوان مطبوع وديوان آخر: **الإلياذة الإسلامية**. . . راجع: حلمي القاعود، **محمّد صلى الله عليه وسلم في الشعر الحديث**، مرجع سابق، ص 178، هـ 1.

قدّم إدوارد سامي سبانخ (E. S. Sabanegh) أطروحة دكتوراه بجامعة السوربون عنوانها: **محمّد بن عبد الله «النبيّ»، ملامح معاصرة، مصر 1930-1950** (1981)[1]. وقد أشرف على هذه الرسالة المستشرق روجيه أرنالديز (Roger Arnaldez).

اختار سبانخ أربعة آثار مصريّة لدراستها هي: **حياة محمّد** لهيكل، و**على هامش السّيرة** لطه حسين، ومسرحيّة **محمّد** لتوفيق الحكيم، و**عبقريّة محمّد** للعقّاد. وقد نزّل في المقدّمة هذه المؤلفات في سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي. أمّا القسم الأوّل (284 صفحةً)، فخصّصه الباحث للسّير الأربعة ولأصحابها، ودرس في فصوله الستّة عشر تلك الأعمال، دراسة مستفيضة لبنائها وقضاياها. وترجم للكُتّاب ترجمةً وافيةً. وأفرد القسم الثاني (107 صفحة) للخطاب التمجيدي الحداثي وسيرة محمّد، وهو قسم تأليفي يتركّب من ثلاثة فصول، اهتمّ فيها الباحث بالمواقف التمجيديّة والدّفاعيّة للكتاب الأربعة، في ما يتعلق بنبوّة محمّد وعلاقته بالمرأة، وما اتّهم به من توسّل بالسّلاح في نشر الدّعوة.

وقد ذيّل سبانخ رسالته بملحَقين، نشر في أوّلهما حواراً أجراه مع توفيق الحكيم في قضايا تتعلّق بمسرحيّة **محمّد**، ومُؤلّفات الحكيم الدينيّة والأدبيّة عموماً. أمّا الملحَق الثاني فهو دراسة مُفيدة في كتاب **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز** للطهطاوي[2].

إنّنا لا نماري في أنّ دراسة إدوارد سامي سبانخ جيّدة التوثيق، دقيقة الإحالة، وفي كون صاحبها أفاد من جُهود العرب والغربيين في الفحص عن أمر الآثار

---

(1) Edouard Sami Sabanegh, *Muḥammad B. Abdallah, «le Prophète»: portraits contemporains, Egypte, 1930-1950* (Paris, J. Vrin, 1981).
وقد ذكر الكاتب في مدخل الرّسالة أنّه تلمَذ بجامعة الإسكندريّة لطه حُسين، ولمحمد خَلَف الله ومحمّد الفحّام. . . (ص 10). وترد إشارة إلى كونه عربيّاً مسيحيّاً في كلمة رئيس اللجنة التي ناقشت الرسالة (ص 20).

(2) Ibid., Appendice II: «La première biographie du Prophète de l'Islam de la renaissance moderne: "Nihāt al-Ḥjāz fī sīrat sākin al'Ḥijāz", par Al-Shaikh Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī», pp. 559-584.

المختارة للدّراسة. فأفدنا منها وحاورناها، ويُمكن أن نذهب إلى أنّ هذه الرسالة فريدة في بابها، إذ لا نجد -حسَب عِلمِنا- دراسة أكاديميّة في كُتب السيرة الحديثة أشملَ منها. لكنّها مع ذلك اقتصرت على نماذج من السّير متشابهة جدّاً. فهيكل وطه حسين والحكيم والعقّاد ينتمُون كافّة إلى الفضاء الثقافي السنّي، والبيئة المصريّة في العقدين الرّابع والخامس من القرن العشرين. وجميع هؤلاء الأعلام «عَلمانيون» كما ذكر الكاتب وذلك حكمه وليس حكمنا (ص 12). فكيف يخلص الباحث إلى استجلاء «ملامح معاصرة» للنبيّ محمّد من خلال آثار مؤتلِفة في المرجعيّة الفكريّة، والبيئة الدّينيّة الثّقافيّة؟

إنّ سبانخ يقع ههنا في ما وقع فيه الدّارسون بمصر من قبلِه، حين اقتصروا على مؤلفات المصريين دون سواهم. وقد حاول الكاتب أن يبرّر اختياره بطول إقامته بمصر (أربعين سنة)، وبما يَدين به لأساتذته بجامعة الإسكندرية من فضل... لكنّه يعترف بأنّ هذه الأسباب لا تُجزِئ في تبرير الاختيار العلمي[1]. وسيدرك القارئ أنّ مدوّنة السّيرة الحديثة غنيّة برؤًى، لا تقلّ أهميّة عمّا دوّنه الكُتاب العرب المصريون، وأنّ بعض الاتجاهات الحديثة في كتابة السّيرة لا نجد لها أثراً في كتابات المصريين، فالتيّار التاريخي الحديث في كتابة السّيرة نشأ بالعراق خاصّة.

يتخلّل كتاب سبانخ عرض مسهَب لمُحتوى الآثار الأربعة التي اتّخذها مصادر في بحثه، فيشعر القارئ بضرب من السّآمة، ولعلّ مخاطبة الكَاتب لجمهور غير عربي يُفسّر تلك النّزعة. وهي مألوفة في أعمال المستشرقين، إذ يقدّمون ثقافة لا يَعْرِف منها ذلك الجمهور إلا اليسير. ولكن ما لا يسوغ في البحث العلمي الصّارم - وسبانخ من المبشِرين به- هو تلك «الشذرات» المسيحيّة التي بُثّت في الكتاب من وراء حجاب، كوضع المؤلف اسم النبيّ محمّد في العنوان بين ظُفُرين، وهذا موقف ديني أمّا موقف العلماء فهو اتّباع «ما يقوله كلّ دين عن نفسه»[2]. وقوله هذا: «إنّ الفكر غير الإسلامي، وبخاصّة الفكر الغربي، يصعب عليه مثلاً أن يقبَل أنّ كثرة النّساء ومُلك اليمين، يُمكن أن تنسجمَ لدى نفس الشّخص مع صفات النبوّة. يجب

---

(1) Ibid., p. 10.

(2) راجع: هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوّة**، مرجع سابق، ص 94.

أن نعترف أنّ أصحاب السّير الأربع لم يكشفوا الغموض بصدد هذا الموضوع»[1]. ولم يطرح الكاتب وهو المسيحي المتديّن، والمتحمّس للفكر الغربي، سؤالاً آخر: كيف استساغ الفكر الغربي كثرة النّساء لأنبياء العهد القديم؟

إنّ الدّراسات الثلاث المتقدِّمة، دراسة فاروق خورشيد وأحمد كمال زكي، ودراسة محمّد حامد الحضيري، ودراسة إدوارد سامي سبانخ، بقيت أسيرة الأعمال المصريّة في السّيرة النبويّة، بل حظيت السّير نفسها تقريباً باهتمام الجماعة. وفي هذا اختصار مخِلّ لمدوّنة السّيرة العربية الحديثة، لا يكشف عن تياراتها وتنوّعها، وهو ما نهفو إليه في بحثنا وإن كان المطلب عصِيّاً.

ب. كُتب خاصّة بسيرة نبويّة واحدة

هذا الجنس من الدّراسات قليلٌ كذلك، ومنه دراسة لسامي سليمان أحمد: **كتابة السّيرة النبويّة عند رفاعة الطهطاوي، دراسة في التشكيل السّردي**. وهي دراسة مدرسيّة تقدّم معارف أساسيّة عن كتاب الطهطاوي. وقد حاول فيها الكاتب أن يُثبت متينَ العلاقة بين الرّواية التاريخيّة والتعليميّة من جهة و**نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز** للطهطاوي من جهة أخرى، لتزامن ظهورهما في العُقود الأخيرة من القرن التاسعَ عَشَرَ. لكنّه ينحرف إلى الحديث عن كتاب **أنوار توفيق الجليل** ومفهوم التاريخ لدى الطهطاوي، فلا نجد ذكراً لـ **نهاية الإيجاز**، وهي القسم الذي خصّه الباحث بالدّرس من مشروع الطهطاوي التاريخي (أنوار توفيق الجليل)[2]. ونجد في دراسة سامي سليمان نتائج كثيرة بديهيّة لا تُغني البحث، كقوله: «ولمّا كان هدف الطهطاوي من كتابة السّيرة يتصل بأهداف كُتّاب الرّواية التاريخيّة والتعليميّة، فقد

---

(1) Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., p. 459: «La pensée non musulmane, et à plus forte raison la pensée occidentale, a de la peine à admettre, par exemple que la polygamie et le concubinage puissent s'allier dans la même personne avec les exigences du statut prophétique».

(2) **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، جُزء من مشروع تأريخي للطّهطاوي، كما سيتبيّن في الباب الثاني. راجع: سامي سليمان أحمد، **كتابة السيرة النبويّة عند رفاعة الطهطاوي** (القاهرة: دار الثّقافة العربيّة، 2002)، الفصل الثالث: «الإطار الأدبي الموازي لكتابة الطهطاوي: الرّواية التاريخيّة والرّواية التعليميّة»، ص 25-31.

كانت تقنية الاستطراد في السّرد تقنية مشتركة بين كتابته وكتابتهم» (ص 31). وهل يخلو الكلام بأسره من الاستطراد؟

ومن غريب النتائج التي ساقها: «وبقدر ما تمثل العناصر السّابقة متن السّيرة النبويّة عند الطّهطاوي فإنها تكشف عن كون الطهطاوي نموذجاً لذلك الرّاوي المفارِق لمرويّه» (ص 40). وكيف يكون الرّاوي في سِيرة مُفْرَدَة للنبيّ مُنْدَرِجاً في مرويّه؟ فالرّاوي ينهض -حَسَب النُقّاد- بوظائف، كوظيفة السّرد والتأليف ويضطلع بوظيفة إيديولوجيّة. . . (وظائف جينات الخمس)، لكنه لا يمكن أن يكون ركناً من أركان المروي في السّيرة النّبوية، وإن كان ركناً من أركان السّرد الثلاثة (الرّاوي والمروي والمروي له).

حازت سيرة هيكل أوفر نصيب من اهتمام الدّارسين منذ صدورها سنة خمس وثلاثين وتسعِمائة وألف، وقد زاد هذا الاهتمامُ الكتابَ شهرةً على شُهْرته وتوالِي طبعاته، فأهمل سيراً أخرى ليست دونه فائدة، وتعبيراً عن طرائق المحدَثين في كتابة سيرة محمّد. وتتفرّع الدّراسات في **حياة محمّد** لهيكل ثلاثة أنواع:

النّوع الأوّل منها سِجالي، فقد أثار كتاب هيكل حين صدر ردوداً مُتباينة، فقرّظه بعض العلماء مثلما فعل شيخ الأزهر محمّد مصطفى المراغي، إذ قدّم الكتاب في طبعته الأولى. وأثار حفيظة بعض الكتاب والمثقفين فحملوا عليه بأقلامهم، حملات اختلفت حدّتها وحججها. وقد أشار هيكل نفسه إلى هذه «المآخذ» في تقديم الطبعة الثانية من **حياة محمّد**: «بينما يأخذ علينا غُلاة المصدِّقين لما أسرف فيه المُسْتَشرقون أنّا نعتمد على المصادر العربيّة، ونستند إلى ما ورد فيها، إذا بعض المُشتغِلين بالعُلوم الدينيّة الإسلاميّة يأخذون علينا أنّنا نرجع إلى أقوال المُستشرقين، ولا نأخذ بكلّ ما سجّلته كُتب السّيرة وما روته كُتب الحديث متّصلاً بسيرة النبيّ العربي»[1]. ويدخل في باب «المآخذ»، مؤلف عبد الله القصيمي: **نقد كتاب حياة محمّد**[2]. وهوَ مجموعة

(1) **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 61.

(2) عبد اللّه القصيمي، **نقد كتاب حياة محمّد** (مصر: المطبعة الرّحمانية، 1935)، [الكتاب في 70 صفحة].

من الرّدود على آراء هيكل، ومناقشات لها، نُشِرت في جريدة الكوكب[1].

يبدو المِيسم السّجالي في كلام الشيخ القصيمي سافراً، إذ يُنكر على هيكل، رجل القانون والسّياسة كتابته في المسائل الدينيّة[2]. ويأخذ عليه إنكاره للمعجزات التي رُوِيت بأسانيدَ كثيرة[3]. . . فلئن كان السّجال من وجوه يحرِم الخَصْمَ من حقّه في الاجتهاد والاعتقاد، وهو ما يُنافي قيم العصر في الجملة. فإنّه في مثل جدل الشّيخ القصيمي يكشِف عن فحص دقيق لكتاب هيكل ويتضمّن اعتراضات وجيهة، كاعتراض الشيخ على قول هيكل إنّ أتباع عيسى وأتباع محمّد تناضلوا منذ القديم «ولم يقف القتال عند حرب الأسنّة بل انتقل كذلك إلى ميادين الجدل والنّضال الكلامي، جاء المُتقاتِلُون فيها بأسماء عيسى ومحمّد»[4]. ووجْه الاعتراض هنا - حسب الشّيخ- أنّ المسلمين لا يقدحون في عيسى، لأنّ القرآن يأمرهم بالإيمان به وبمعجزاته.

ويكشف الشيخ القصيمي في مواضع أخرى من كتابه عن حسّ تاريخي لطيف كردّه على كلام هيكل في قول النصرانيّة بالتثليث[5]، بأنّ ذلك قول النّصارى وليس النّصرانيّة. والتفريق بين التشكّل التاريخي للعقائد ونصوصها التأسيسيّة، ضروري لاجتناب الأحكام العامّة، كاستعمال مُصطلح «إسلام» للدّلالة على الدّيانة الإسلاميّة والمجتمعات الإسلاميّة وعقائد الإسلاميين المُتباينة[6].

---

(1) نفسه، ص 69.

(2) نفسه، ص 27.

(3) نفسه، ص 26.

(4) نفسه، ص 15. وقد راجعنا **حياة محمّد** لهيكل في الطبعة التي اعتمدنا عليها في هذا البحث (طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت، 1983) فوجدنا الكلمة نفسها مع شيء من تعديلٍ في العبارة عل هذه الهيئة: «ولم يقف القتال عند حرب الأسنّة والمدافع، بل تعدّاها إلى ميادين الجدل والنّضال الكلامي، جاء المتقاتلون فيها بأسماء محمّد وعيسى. . .». ص 22.

(5) القصيمي، **نقد كتاب حياة محمّد**، مرجع سابق، ص 16؛ (وانظر: هيكل، **حياة محمّد**، ص 25).

(6) يُعارض البحث العلمي المُعاصِر هذا الخلط، ويرى أركون أنّ مصطلح «إسلام» في الاستعمال الاستشراقي يطمِس كلّ تعدّد. راجع: **قضايا في نقد العقل الديني**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 73، وص 86.

أمّا **النّوع الثّاني** من الدراسات التي أُفرِدت لهيكل، فهي من جنس دراسة حسين فوزي النجّار: **هيكل وحياة محمّد، منهج في دراسة التاريخ الإسلامي**[1]. وقد ضمّ الكتاب خمسة فصول، ترجم في أوّلها ترجمة مدرسيّة مملّة لمحمّد حسين هيكل (الفكر المصري الحديث). ثمّ عرض الباحث في الفصل الثاني (في محراب التاريخ) سيرة هيكل العلميّة من خلال تآليفه، ثمّ تحدّث في الفصل الثالث (جاذبية التاريخ) عن كتابة هيكل للقصّة التاريخيّة. أمّا الفصلان الرّابع والخامس (كتابة السّيرة وحياة محمّد) فهما في صميم ما نحن بسبيله، إذ تعلّق الكلام فيهما **بحياة محمّد** ومنهج هيكل في تأليفه.

لم يزد حُسين فوزي النجّار على تلخيص صريح لما جاء في سيرة هيكل، وكلّما مضينا في قراءة الدّراسة تأكد لدينا ثبات الباحث على طريقته: «ويبدأ المؤلف بتقديم الكتاب مستهلاً تقديمه على الصّورة التالية. . .» (ص 94). ويُتابع التّلخيص بقوله: «ثمّ يبدأ في بيان الثورة التي انتشر بها الإسلام. . .» (ص 95). ثمّ قوله: «ويمضي الدكتور هيكل في الإشارة إلى ما تناول به كتاب الغرب الإسلام من طعن. . .» (ص 96). ويَمضي الدكتور حسين فوزي النجّار في تلخيص **حياة محمّد** حتّى خاتِمته، إذ يقول: «ويختم هيكل مبحثه في السيرة العطِرة بفصل في مبحثين. . .» (ص 138). إنّ مثل هذه الدراسة تردّ الباحث ناسخاً، لا يُغني البحث بأيّ اجتهاد أو تأويل ولا تفسير. وقد سار على هذا النهج من قبل النجّار فاروق خورشيد وأحمد كمال زكي في كتابهما: **محمّد في الأدب المعاصر**. فلم يزيدوا جميعاً على تقديم بعض السّير لمن يجهلها. لكنّ النماذج التي اختاروها للدّراسة سائرة نافقة، كسيرتيْ هيكل والعقاد!

إنّ **النّوع الثّالث** من الدّراسات المتعلّقة بالسّيرة التي صنّفها محمّد حُسين هيكل، نوع يصِحّ أن نسمّيه دراسات أكاديميّة عِلميّة، ولا نعرِف في هذا الباب غير دراسة أ. ويسلس: **سيرة عربيّة حديثة لمحمّد، دراسة نقديّة في كتاب محمّد**

---

(1) حسين فوزي النجّار، **هيكل وحياة محمّد، منهج في دراسة التّاريخ الإسلامي** (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.]). وقد أُرِّخت مقدّمته بسنة 1969.

حسين هيكل، حياة محمّد (بالإنجليزيّة)(1).

تضمّ دراسة ويسلس (A. Wessels) مقدّمة طويلة في أكثر من ثلاثين صفحة، وهي مفيدة، فحص فيها عن أمر مجموع من السّير التي صنّفها المصريّون المحدَثون كطه حسين والعقّاد، وعبد الرحمان الشرقاوي... فبيّن اعتناء هؤلاء الكتاب المحدَثين بالوجه الإنساني لمحمّد، واهتمامهم بالردّ على المطاعن الغربيّة على النبيّ... أمّا الفصل الأوّل فقد خصّصه الكاتب لتاريخ **حياة محمّد**، فأظهر علاقة المقالات السِتة التي نشرها هيكل في جريدة **السّياسة الأسبوعيّة** بالكتاب، وعرض لمقاصده من كتابة السيرة. وبحث ويسلس في الفصل الثاني: «محمّد إنساناً ورسولاً»، طريقةَ هيكل في تصوير جوانبَ من سيرة محمّد قبل البعثة، ومواقفه من قصّة الإسراء والمعراج، وحكاية الغرانيق...

وأسهب الكاتب في الفصل الثالث: «محمّد زوجاً» في عرض ردود هيكل على تُهم المُستشرقين لمحمّد بكثرة النّساء، وزواجه من زينب بنت جَحْش التي كانت زوج دعِيِّه زيد بن حارثة. وخرج في الفصل الرابع الأخير: «محمّد قائداً» (Muḥammad as Statesman) إلى النظر في دفاع هيكل عن حُروب الرسول إزاء المطاعن الاستشراقيّة. وقد خُتِم البحث بنتائج هامّة، ذات صلة بمطالب ثلاثة هي: علاقة **حياة محمّد** بالمصادر القديمة، وعلاقته بأعمال المستشرقين، ومطلب ثالث في الطريقة العلميّة التي أراد هيكل أن ينتهجها في كتابة السّيرة.

إنّ دراسة ويسلس لكتاب هيكل بحث عميق في أوجه الكتاب جميعاً، يجُبّ ما قبله من بحوث. فقد أعرض الباحث عن السّجال والتقريظ والتلخيص، إلا ما كان عرْضاً مُفيداً يستخلص منه النتائج، وبذلك بيّن حدود التجديد في سيرة هيكل، وأحكم تفسير علاقتها بأعمال المستشرقين. وليس للباحث إلا أن يفيد من هذا العمل ويبنيَ عليه، دون أن يُكرِّرَ ما جاء فيه.

---

(1) Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972).

ج. دراسات في «شِعر السّيرة» الحديث

يُعدّ بحث حلمي القاعود: **محمّد صلى الله عليه وسلّم في الشّعر الحديث**[1]. كتاباً ضخماً في بابه، وهو دراسة لنماذج شعريّة أُنشِئت في فترة طويلة من العصر الحديث (1882-1980). وقد وسّع القاعود مدوّنة بحثه توسيعاً حسناً، إذ درس شعراء من أغلب الأقطار العربيّة، وهو ما لم نلحظه في دراسات بعض المصريين المُعاصرين في السّيرة النبويّة. ثمّ إنّ الباحث جمع بين نماذج من الشعر العمودي وأخرى من الشّعر الحرّ... فقدّم عرضاً وافياً للشعر الحديث الذي دار بالرسول محمّد. لكنه عرضٌ تسلّط فيه الشاهد، وتقلّص التفسير والتحليل، وتخلّلته نتائجُ لا تزيد في أحيان كثيرة على المعاني الظّاهرة للنّصوص يتنزّل بحث حِلمي القاعود في دائرة الدّراسات النقديّة، إذ اهتمّ في الباب الثاني «بقضايا البناء الشّعري»[2]، فدرس المُعجم الشّعري والصّورة الشعريّة... ورغم هذا خلا البحث بأسره من استخراج بحور القصائد التي أوردها الباحث. ولم يتوسّل بالدّراسات الغربيّة في الشعريّة، ولا بالمفاتيح اللسانيّة في قراءة النّصوص فأنجز بحثا لا يُساير الفتوحات الجديدة في الدّراسات الأدبيّة. ولعلّ أفدح ما وقع فيه حلمي القاعود في دراسته هو استناده إلى مرجعيّة سُنية صريحة، تتجلّى منذ المقدّمة إذ يُعلّق على شعر الصّوفيّة والشيعة في محمّد بقوله: «ولا يخفى وجود نوع من التطرّف والمغالاة في التعبير عن الشخصيّة [المحمّدية] لدى شعراء الشّيعة والصّوفيّة معاً»[3].

وينبري الكاتب في غير موضع من البحث مُنافِحاً عن النبيّ وممجِّداً، كتعليقه هذا على شعر النصارى في محمّد: «إنّ رؤية محمّد من خلال المنظور القومي - بالرّغم من سلامة النيّة- قد تُقلّل من مكانته، وتضعه في مرتبة أقلّ من المرتبة التي ينبغي أن يُوضَع فيها، وهي مرتبة الخاتَم، المبعوث من عند الله للبشر جميعاً

(1) ط 1 (مصر: دار الوفاء، 1987). وقد أُرّخت مقدّمة الكاتب بسنة 1984.
(2) بُنِي البحث على بابين وتمهيد طويل (الشخصيّة المحمّدية من خلال المديح النبوي)، أمّا عُنوان الباب الأوّل فهو «ملامح الشخصية المحمّدية».
(3) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 10.

والإنسانيّة كلّها، وليس للعرب وحدهم»[1]. وهكذا يتجاوز القاعود وظيفة الناقد إلى وظيفة الدّاعية.

إنّ بحث القاعود يُقدِّم عرضاً غنيّاً نافعاً لمدوّنة شعرية واسعة تدور بشخصيّة محمّد، على ما فيه من خلط بين النقد والتمجيد، ومن نتائج لا تُجاوز في أكثر من مناسبة المعانيَ الظاهرة للنّصوص التي يستعرضها. وهذه معضلة دراسات عربيّة كثيرة في السّيرة النبويّة.

يشترك عزوز الشوالي الذي قدّم رسالة دكتوراه بجامعة الزيتونة مع حِلمي القاعود في الموضوع، إذ سمّى رسالته **السّيرة النبوية في الشّعر العربي الحديث**[2]. ويشترك معه كذلك في المنزع التّمجيدي الذي يمزج بين البحث والتعبّد إذ يقول: «وسواء كانت هذه المطوّلات الشعريّة تابعة لعمل القدماء أو معارضة لإبداعاتهم **تهدف إلى الكشف عن المعاني الغُرّ لبطل الأنبياء ونبيّ الملاحم محمّد صلّى الله عليه وسلّم**، أو مطوّلات قَصد منها شعراء السّيرة بناء ملاحم شعريّة قصصيّة، تستجيب لبناء فنّي يُحيط الشخصيّة المُحمّدية بملامحها الملحميّة من خلال سيرته الشّريفة»[3].

لكنّ الشوالي يُخالف القاعود في محاسن بحثه، إذ أشرنا إلى أنّ عرض القاعود لمدوّنة الشعر العربي الحديث في محمّد، عرض واف، وقد جاء على سَمْت واضح. وتميّزت نتائجه بوضوح المعنى، وإن كانت في أحيان تُلمَح في الشعر بلا نقد... أمّا عزوز الشوالي فإنه بدا لنا في مواضع يكتب حسَبَ توارد الخواطر، فيتحدّث عن شعراء المغرب، ثمّ يعود إلى شعراء المشرق، وقبل ذلك تحدّث عن شعراء المشرق...[4]. وقد تميّزت لغة الشوالي في رسالته بإنشائيّة لا تُناسب

---

(1) نفسه، ص 306.

(2) دكتوراه في العلوم الإسلامية، قُدّمت بجامعة الزيتونة بتونس سنة 2004. وقد اعتمدنا على نُسخة غير مطبوعة بمكتبة جامعة الزّيتونة تحمل رقم: د 176 .

(3) نفسه، ص 123. ومثل هذه العبارات التمجيديّة كثيرة في العمل، ويجيء بها الباحث في أحيان بالمجّان...

(4) راجع الباب الثاني: «السّيرة النبويّة وعلاقتها بالقضايا الفكريّة في الشعر العربي الحديث، التوظيف»، الفصل الأوّل: «توظيف الشّعر للسيرة في قضايا الإصلاح الحديث»، ص 162-164.

البحث العلمي، كقوله في بعض شعر الأمير عبد القادر الجزائري (ت 1883): «فانطلق الشعر هادراً في ميدان القتال، والأمير يحمل السّلاح بيمينه، وكلمة القريض على لسانه»[1].

ولا تخلو النتائج التي تتخلّل البحث من تهافت ومِعياريّة، كهذه النتيجة: «ولقد كان أمام البارودي مدوّنة السّيرة والمثال الفنّي الذي صنعه البصيري [خطأ: البوصيري، نسبة إلى قرية بوصِير بمصر] أفما كان حريّاً به أن يُجيد؟»[2]. فهل هناك مقاييس ثابتة للإجادة؟

إنّ الإجادة مفهوم نقدي متغيّر مع العصور، وحرِيّ بالباحث أن يستنطق النّصوص من حيث نظمُها ودلالتُها، لا محاسبة الشعراء بمثل ما تقدّم من سؤال. ولعلّ أخطر ما أتاه عزوز الشوالي في رسالته هو التّعمية في استعمال الاصطلاحات واشتقاقها على غير قياس، ولا سُنّة لغويّة، فلا يكاد القارئ يدرك المعنى جُملة، إذ يتحدّث الباحث عن «الإطار الحراكي» و«التمفصل»، و«السياق الدّينامي للحراك الوجودي» (كلّ هذا في ص 156).

وإذا اجتمع مثلُ هذا التنميق والتزيّد في العبارة يتلاشى المعنى، مثلما «يُفهم» من هذا الكلام العجيب: «يرى العديد من الدّارسين والنُقاد أنّ التجديد في الشعر العربي الذي استلهم عناصر التراث على غرار شعر السّيرة، هو نتيجة وظيفيّة لعمليّة قراءة التراث كبنية استعاريّة يُصبح نصّاً داخل النصّ، ومن ثمّ يمثل الطابع الحواري الذي يتحوّل في نهاية كلّ مواجهة إلى بنية ناظمة للتشعبات النصيّة، وتتمظهر في صُلب النصّ كوحدات سرديّة صُغرى تحيل على كتابة مغايرة تخلخل النسق النصّي، وتنفتح على تعددية مرجعيّة ترتبط بالإيديولوجيّة الناظمة لها»[3]. فهل نحتاج إلى حِكمة هابرماس، وسردية غريماس لنفهمَ هذا الكلام؟

إنّنا لا نقول في كلام الشوالي إلا ما قال الجاحظ في فاتحة **البيان والتبيين**:

---

(1) عزوز الشوالي، «**السّيرة النبوية في الشّعر العربي الحديث**»، مرجع سابق، ص 162.

(2) نفسه، ص 165.

(3) نفسه، ص 157. وما ذكرناه من كلام الباحث: يُمثّل نموذجاً أصيلاً يعبّر عن لغته ومنهجه في هذه الرسالة.

«اللّهُمَّ إنّا نَعُوذ بك من فِتْنَة العَمَل، ونَعُوذ بِكَ من التكَلّف لِما لا نُحسنُ، كما نَعُوذ بك من العُجب بما نُحسِنُ، ونَعُوذ بك من السَّلاطَةِ والهَذَرِ، كما نَعُوذ بك من العِيِّ والحَصَرِ»[1].

3.3. المقالات والفصول

لا يختلف أمرُ المقالات والفصول التي اهتمّت بالسّير الحديثة، عن أمر الدّراسات المفردة، إذ هيَ قليلة. وتتاجذبُها في الغالِب نزعتا التّمجيد والسّجال، كمصنّفات السّيرة نفسها، ما خلا مقالات علميّة قليلة.

ذهب بعض الدّارسين من أمثال رودنسن (R. Rodinson) إلى أنّ السّير العربيّة في الجملة تمجيديّة صِرفة، بما في ذلك السّير الحديثة. ونظنّ أنّ قطاعاً واسعاً من الدّراسات في السّيرة الجديدة، ينسحب عليها هذا الحكم «القاسي»، إذ استندت إلى قاعدة تمجيديّة صريحة. و«وشحت» التمجيد بالسّجال. فابتعدت عن حدود البحث، وما يقتضيه من تحليل منصِف، يُجاوِز الأحكام الدينيّة.

خصّص فاروق حمادة الأستاذ بالجامعة المغربيّة، الفصل العاشر من كتابه: **مصادر السّيرة النبويّة وتقويمها**، لكتب السّيرة المعاصرة[2]. ويذكر أنه مهّد ببحثه «بين يَدَيْ دروس السّيرة النبوية وفقهها [. . .] في كلية اللغة العربيّة بمرّاكش»[3]. وقد صرّح الباحث بمنطلقاته التمجيديّة في المقدّمتين (مقدمة الطبعة الأولى والثانية)، ولعلّ هذه الكلمة تختصر منهجه في بحثه: «في هذا الجو العالمي الرّهيب الذي لا تستقرّ فيه القيم، ندعو البشريّة كلّها على اختلاف مِللها ونِحلها، ولُغاتها وأوطانها إلى تأمّل سيرة محمّد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه، وتمحيص أقواله ودعوته، علّها تجد في سيرته وسُلوكه المَثَلَ الأعلى، والميزان القِسط الذي تُزيّف به

---

(1) الحاجظ، **البيان والتبيين**، تح. عبد السلام محمّد هارون، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 1، ص 3.

(2) فاروق حمادة، **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**، ط 2، مَزيدة (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989) [كُتِبت مقدمة الطبعة الأولى سنة 1979].

(3) نفسه، ص 16.

دعاوى الأدعياء وألاعيب المُحتالين»[1]. وانسجاماً مع هذه الرّوح التبشيريّة يُثني الأستاذ حمادة ثناء جميلاً على بعض كُتاب السّيرة المحدَثين من شيوخ السلفيّة المعاصرة كمصطفى السّباعي، إذ يقول عن سيرته: «ساق في هذا الكتاب لمحاتٍ من السّيرة بأسلوب رائق، وعبارة أدبيّة قويّة ما أحوجَ الخطباء إليها، وما أنفعها للشباب الناشئ!!»[2].

ويُسبغ مديحاً شبيهاً بما تقدّم على محمّد سعيد رمضان البُوطي، وأبي الحسن النّدوي[3]. وفي مقابل ثنائه على أعلام السلفيّة بمنْ فِيهم المودودي (ت 1979)، يهاجم فاروق حمادة محمّد حُسين هيكل لنقده كتب السّيرة والحديث، ولقوله بالإسراء مَناماً[4]... ومثل هذه الدّراسات تصلُح للدّعوة، ولا تصلُح للعلم إلا نقيراً.

سار محمّد رجب البيّومي الأستاذ بالأزهر في خُطى الأستاذ فاروق حمادة، فأفرد فصلاً من كتابه **بين الأدب والنقد**[5] «لأخطاء كُتاب السّيرة النبويّة»، فعاب على بعض الكتاب المحدَثين مزجهم «حقائق» السيرة بالخيال: «ولكن حسن النيّة لا يُجيز للخيال أن يختلط بالواقع في تحرير سيرة مطهّرة، يُفترض في كلّ سطر منها أن يكون من لُباب الحقيقة»[6]. وأخذ على آخرين انتقادهم للصّحابة وهم عنده «أمثلة حيّة للإخلاص»[7]... ولم ينس الأستاذ البيّومي أن يرمي هيكل بجِماره كسائر السّلفيّة[8].

---

(1) نفسه، ص 19.

(2) نفسه، ص 145.

(3) أبو الحسن الندوي من علماء الهند، وقد صدرت الطبعة الأولى من كتابه: **السّيرة النبوية** سنة 1977. وهو غيرُ سليمان الندوي (ت 1953) صاحب كتاب: **الرسالة المحمدية** [نقله عن الأوردية محمّد ناظم الندوي، ط 2 (دمشق: 1963)]. وقد جاء كلام فاروق حمادة في سيرة أبي الحسن الندوي في الصفحة 147.

(4) نفسه، ص 151 وما بعدها.

(5) محمّد رجب البيّومي، **بين الأدب والنقد**، ط 1 (القاهرة: الدّار المصريّة اللبنانيّة، 1997).

(6) نفسه، ص 280.

(7) نفسه، ص 295.

(8) نفسه، ص 285.

إنّ مثل هذه الكتابة تدخل في باب ما يَجوز أن نسمّيه «نقداً دينيّاً»، يحتكم إلى رؤية سلفيّة خالصة إلى التاريخ والصّحابة، رؤية تعبّديّة لا نقد فيها ولا نظر.

لا تقتصر الدّراسات التمجيديّة السّجاليّة على الكُتاب المُسلمين، إذ انخرط بعض المؤلّفين المسيحيين في مساجلات دينيّة من خلال دراساتهم للسّير الحديثة، فقد اطّلعنا على ثلاث مقالات نشرها الآباء البولسيّون بمجلّة **المسرّة** التي يقومون عليها[1]. وفيها ردّ قويّ على كتاب **في خطى محمّد** (1970) للمؤلف النّصراني، نصري سلهب.

حمَل الآباء على سلهب حملة عنيفة لدفاعه عن الإسلام، وامتداحه لنبيّه، ورأوا أنه يعسر التوفيق بين العقائد الإسلاميّة والعقائد الإيمانيّة المسيحيّة، وكرّر الآباء جدل الآباء المسيحيين الأوائل في المفاضلة بين المسيحيّة والإسلام: «وشأننا مع السيد سلهب أنّ ما يسمّيه «معجزة الإسلام»، و«المعجزة الكبرى» [عنوان الفصل السّابع من كتاب سلهب] ليست في لغة الكلام «معجزة»، فالتعبير إسراف في الكَلِم وتضليل. وليس في نشأة الإسلام في الحجاز مدى ثلاث وعشرين سنة بالجهاد معجزة تاريخيّة، كنشأة المسيحيّة في نحو ثلاث سنوات في الأمّة اليهوديّة، بالكلمة والمُعجزة الحقيقيّة. وليس في انتشار الإسلام بحُرُوب الفتح العربي مُعجِزة تاريخيّة، كانتشار المسيحيّة بالاستشهاد في الدّولة الرّومانيّة»[2]. ومثل هذا الجدل الديني الجديد-القديم لا يُغني البحث في مصادر السّيرة الحديثة، وحتّى ما ورد فيه من تنبيهات علميّة، أفسدته العصبيّة الدينيّة، إذ عاب الجماعة على سلهب اعتماده على الحديث في كتابة السّيرة، ثمّ احتجّوا به في بيان اتصال محمّد بورقة بن نوفل زمناً طويلاً «حتّى أنه لمّا بدأ محمّد دعوته «وتُوفي ورقة، فتر الوحي»»[3].

وإنّ من الجدل ما ظهر وما بطَن كالذي جاء في مقال للأب كسبار

(1) **المسرّة**: مجلّة بطريركيّة الروم الملكيين الكاثوليك، وتصدر بلُبنان.

(2) «نصري سلهب في كتابه «في خطى محمّد»، أفتح جديد، أم تدجيل وتضليل»، **المسرّة**، العدد 565 (أيار 1971)، ص 359.

(3) «نصري سلهب في كتابه «في خطى محمّد»، أفتح جديد، أم تدجيل وتضليل»، **المسرّة**، العدد 564، ص 278-279.

(R. Caspar) وسمه بـ«شخصية محمّد من خلال بعض المعاصرين»، إذ يُثني في خاتمته على إيراد خالد محمّد خالد نصوصاً بليغة من الأناجيل، في كتابه: **معاً على الطريق.. محمّد والمسيح** (1958)، ويدعو إلى نقد تاريخي صارم لشخص محمّد ورسالته[1]. فماذا سيبقى لديه من الأناجيل لو طبّق عليها نقداً تاريخيّاً صارِماً؟

لا يخلو مقال كسبار من فائدة، إذ هو العمل اليتيم الذي ميّز بين الاتجاهات الرئيسية في كتابة العرب المحدَثين لسيرة محمّد، فعدّدها أربعة: اتجاهاً تقليديّاً، واتّجاهاً إصلاحيّاً، واتّجاهاً سمّاه جدليّاً متقنّعاً بالعلم، واتّجاهاً إنسانيّاً اجتماعيّاً. وقد استأنسنا بهذا التقسيم في بحثنا[2].

يُمكن أن نَعتبر مقال محمود مراد «النقد التاريخي الغربي، والسّير العربيّة للرسول» (بالفرنسية)[3]، أنموذجاً للدراسات الأكاديميّة التي تُجانب الأحكام الدينيّة على أصحاب السّير. وقد قيّد فيه جوامع المقالات الاستشراقيّة في الرّسول، واستعرَضَ السّير التي انشغل أصحابُها بالردّ على المُستشرقين، وعرّف بهم في اقتِضابٍ... فصنع بذلك مدخلاً نافعاً إلى قضايا الرّدود على المُستشرقين في كتب السّيرة الحديثة، وهي القضايا التي فحصنا عن أمرها في الباب الثالث من هذا البحث.

إنّ المتوسّل بالدراسات التي تدور بكتب السّيرة الحديثة، لا يسعفه البحث إلا بنزْر يسير من الدّراسات العلميّة، كرسالة إدوارد سامي سبانخ التي قدّمها بالسّربون حول أربعة آثار مصريّة حديثة في السّيرة. أو بحث أ. ويسلس (A. Wessels) الغنيّ حول سيرة هيكل. أمّا الدراسات التي اهتمّت بالشّعر المتعلّق بالرّسول في العصر الحديث، فكتاب حلمي القاعود يُغني عن غيره بعضَ الغَناء، في ما يتصل بعرض

---

(1) Caspar, «La personne de Mahomet d'après quelques contemporains», in *Comprendre*, n°37 (novembre 1960), p. 9: «Une réflexion plus critique sur la personne et le message de Mahomet».

(2) Ibid.: Tendance traditionnelle / Tendance réformiste / L'apologétique pseudo-scientifique / Tendance humanitaire et socialisante.

(3) Mahmoud Mourad, «La critique historique occidentale et les biographies arabes du prophète», in *Les Arabes et l'Occident* (France: Labor et fides, publications orientalistes de France, 1982).

هذا الشعر في الأقلّ. ونعثر على بعض المقالات العلميّة في المجلات المتخصّصة. . . وما سوى ذلك فهو من زَبَد القول، لا يُجاوز تلخيصَ بعض السّير، كالذي أتاه فاروق خورشيد وأحمد كمال زكي في كتابهما **محمّد في الأدب المعاصر**، أو حسين فوزي النجار في كتابه: **هيكل وحياة محمّد**. ثمّ إنّ عدداً وفيراً من الدراسات في كتب السّيرة الجديدة اقتصرت على الآثار المصريّة كفعل محمّد حامد الحضيري في رسالته: **السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث**. وفي هذا إماتة لنصوص عربيّة أخرى في السّيرة، يكشف البحث فيها عن اتجاهات في الكتابة، لم تعرفْها مصر الحديثة، كاتجاه الشيعة المخصوص. . .

إنّ من خصائص الدّراسات في السّير الحديثة، التمجيد والسّجال، وهما آفتان تَخرجان بالبحث عن مقاصد العلم والتفسير والنقد. . . إلى التعبّد بذمّ هيكل وغيره من كُتاب السّيرة المحدثين. وفي السّجال نفي لحقّ المُثقّف في الاجتهاد، بل فيه تملّك للحقيقة، ورفض لاقتسامها مع سائر النّاظرين، إذ أنكر بعض الآباء البولسيين على نصري سلهب **امتداحه لمحمّد واعترافه بنبوّته**، فكأنّ الحقيقة «المسيحيّة» المُطلقة تكمن في نفي تلك النبوّة!

إنّنا نهفو في هذا العمل إلى دراسة منصِفة لمدوّنة السّيرة الحديثة تُجاوز التلخيص والتّمجيد. وقد وسّعنا دائرة المدوّنة مشرِقاً ومغرِباً حتّى تنسجمَ الدّراسة مع عُنوان البحث: **كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدَثين**، وحتّى لا نقنع باختصارات واهية لتلك المدوّنة قد تُفضي بنا إلى دراسة نموذج فرد في صيغ متعدّدة، كما فعل إدوارد سبانخ باختياره آثاراً مصريّة مُتشابهة في رُؤًى فكريّة كثيرة. ولا شكّ في أنّ توسيع الفَترة الزمانيّة، يُتيح لنا أن نرصُدَ التحوّلات التي عرَفتها كتابة السّيرة النبويّة خلال العصر الحديث.

الباب الثاني

اِتّجاهات الكِتابة في سيرة النبيّ خلال العصر الحديث

«معرفة ما جرى أمر صعبٌ، الزمن الماضي ليس موجوداً، في مكان وزمان معيّن يُمكنني الذّهاب إليه، فأستعيد ما جرى، الأمسِ أو السّنة الماضية لا نلقاها في صورة موجودات، إنّما نلقاها هنا، في أذهاننا، فيما يُصيبنا من تحوّلات وتغيّرات».

جمال الغيطاني، **الزّيني بركات**، السُّرادِق الخامس.

يتعلّق هذا القِسمُ من العمل باتِّجاهات الكِتابة في السِّيرة النبوية خلال العصر الحديث، وقد بيّنا في الباب الأوّل أنّ مُصطلح «الحديث» يشمَل أواخرَ القرنِ التَاسِعَ عشَرَ والقرنَ العِشرين، وهي الفَترة التي انخرط فيها العرب في المدنية الحديثة بقُوّة، عن طريق الاستعمار والبُعوث التبشيرية، والدراسة بالجامِعات الأوروبية، والتّرجمة. . . فكان ذلك استِكمالاً لما سمّاه فهمي جدعان «دُخولاً في الأزمنة الحديثة» (أسس التقدّم: 1979)، وقد بدأ منذ أواخر القرن الثامِنَ عَشَرَ.

ولا نَقصِد بالاتّجاه ههنا اتّجاهاً فكرياً ضرورةً، إذ استعرنا هذا المُصطلح من ر. كسبار وقصدنا به ما قصد من حديثه عن مناهج العرب المُحدَثين في كِتابة السّيرة النبوية[1] (Tendances). فالاتّجاه قد يكون إيديولوجياً كسعيٍ بعض الكُتاب إلى التّبشير بالفِكرة الاشتِراكية من خلال الدّعوة المُحمّدية، وقد يكون مذهبياً مثلما يُلمَح في السّيرة الشيعية المُعاصِرة، في الاهتِمام بآل البيت والوصيّة. ونعني بالاتِجاه أيضاً الاختيارَ المنهجيَّ والعِلميَّ، كمُحاولة بعض الكُتاب أن يلتزِموا بالقُرآن مصدراً في كِتابة السّيرة، دون سائر المصادر المُتأخِرة عن الدّعوة زماناً. وقد يعني الاتّجاه كذلك نزعةً فكريةً عامّة تتحكّم في أصول الكِتابة، كالنزعة التّمجيدية المُفرِطة، الغالِبة على مجموع ضخم من السّير النبوية الحديثة والمُعاصِرة.

إنّ كِتابة سيرة النبي حديثاً، تُمثِل من وجه مّا، **إعادة كِتابة** لنصّ تاريخي «مُقَدَس»، وفي هذه «الإعادة»، تكمُن طِلبَتُنا، إذ سنوجِه بحثنا إلى زوايا النّظر التي كُتِبت في ضوئها السّير النبوية «الجديدة». كيف نظر المُحدَثون إلى النبيّ محمّد؟ وما هي دواعي الاستِعادة القويّة لشكل السّيرة القديم؟ وهل حصَل تغيير جوهري في طرائق تدوين السّيرة في الحديث؟ وما هي العوامِل الكامِنة وراء ذلك؟ هذه بعض

(1) Cf. Caspar, «La personne de Mahomet», op. cit.

الأسئلة التي سنسعى في الإجابة عنها ضمن هذا الباب، دون أن نَعرِض لوظائف خطاب السّيرة، لأنّنا خصصناها بباب مستقلّ. ولا نُنكر عُسر الفصل بين الاتّجاه والوظيفة في مواضعَ، إذ قد تكون المقاصِدُ الفكرية والاجتِماعية وغيرها، هيَ المشكِّلةَ لوِجهة الكِتابة. وقد حاولنا حَلَّ هذه المُعضلة في هذا الباب بتحليل النَصوص الجديدة في علاقتها بالمصادر القديمة، وبدراسات الغربيين المُحدَثين، وفي علاقتها بالأوساط الثقافية والسّياسية التي أنتجتها. وأرجأنا الاهتمام بالرّدود على المُستشرِقين، وبالمقاصِد الفِكرية والإيديولوجية، والسّياسية، إلى باب الوظائف. وإذا اقتضى المقامُ أن نخوضَ فيها، اكتفينا بالكلام المُجمَل، دون التّفصيل. واتّخذنا من المصادر الثّمانية المُختارة عُمْدةً في هذا الباب، أمّا في باب الوظائف فإنّنا وسّعنا مُدونة البحث، لتشمَلَ كُتبَ السيرة النبوية الجديدة في جُملتِها. وسَيُدرِكُ القارِئ أنّ الجهدَ ههنا سيكون قراءةً تاريخية نقدية في مصادر مخصوصة تُمثّل الاتّجاهات الكُبرى في كتابة السّيرة خلال العصر الحديث، أمّا في قِسم الوظائف الآتي فسنسعى إلى الوصل بين مُدونة السّيرة عامّة، والواقِع في شُموله (بحثٌ في المقاصد).

إنّ الفحصَ عن أمر مدوّنة السّيرة الحديثة، يتتبّع مسيرة قِطاعٍ من الفِكر العربي الحديث، خلال قرنٍ من الزّمن، فيُوقِفنا على ملامح هذا الفكر، وكلّياته التي تسوده. ومن هنا تنبع القيمة المعرفية لِما نحن بسبيله، **إذ سيرة النبي الحديثة والمُعاصِرة، هي كذلك سيرة العرب المُحدَثين**، منذ عصر النّهضة واكتِشاف التمدّن الأوروبي، إلى مرحلة الاستِعمار، ثمّ تجارب بناء الدّولة الوطنيّة على قاعِدة الفكرة القومية أو الاشتِراكية... وقد عايش جماعة من مُؤلِفي السّير الجديدة حركةَ هذا الفكر، منذ أواخر العهد العُثماني حتّى العُقود الأخيرة من القرن العِشرين، فكانت تآليفُهم شاهِدة عليه، ومُعبِرة عن تنوُّعه، وإخفاقه تُجاه بعض القضايا الحادِثة... ولعلّ الكاتب الفلسطيني محمّد عِزّة دَرْوزة (1887–1984) أفضل مِثال لأولئك الكُتّاب.

ولا مناصَ من استثمار الدّراسات الغربية والاستِشراقية في قِراءة السّير الحديثة، لكي لا نُعرِضَ عن العصر وعلوم الإنسان، وما جدّ من ثورات معرِفية في علم التّاريخ، وهي جُهود أسهمت بلا ريب في إغناء قراءتنا للتاريخ القديم، بل في تقويم ما ثبت بُطلانه من أخبار، استِناداً إلى عِلم الآثار والنّقوش.

الفصل الأول

الخطاب التّمجيدي الحديث وسيرة الرّسول

هل إنّ السّير العربية الحديثة تمجيدية في الجُملة، تكتفي من التّاريخ بالثناء الجميل؟ وتجتزِئ من العِلمِ بتعظيم النبيّ، كما أشار إلى ذلك رودنسن، فأعرض عن الرّجوع إليها إلا غِراراً[1]؟ مهما يكن من أمرِها، فإنّها تستأهل درساً، باعتِبارها إنتاجاً فكرياً، وتعبيراً عن صورة محمّد في مِخيال أهل العصر من أتباعه، ورودنسن نفسه يرى أنّ دِراسة صورة النبي وتطورها عبر العُصور، مسائل جليلة، جديرة بالبحث[2]. فإذا كان التّمجيد والتّعظيم سِمةَ السّير القديمة في مُجملها، وسِمة السير المُتأخِرة على الخُصوص، فلماذا استمر هذا المنزع، وربما اشتد في هذا العصر، رغم الانتِشار الواسع للعلوم الوضعية، وتأثيرها في الثقافة الحديثة، على اختِلافها؟

إنّ صِفة التّمجيد عامّة، وفي التّعميم إجحاف، قد يحجُب عنّا خَصائصَ «صُغرى»، تُفيد في دراسة الفكر العربي الحديث والمُعاصِر، فإذا ما نظرنا في الخطاب التّمجيدي الحديث (L'apologétique moderne) الدائر بسيرة النبيّ محمّد، يُمكن أن نَميز صُنوفاً، منها خطابٌ تمجيدي موروث من السّلف المُتأخِرين، كالقاضي عياض (ت 544 هـ/ 1149 م)، وسيرٌ تمجيدية وضعها جيل من الكُتاب الذين درسوا بأوروبا، واكتشفوا كثرة المطاعن الغربية على محمّد، فحاولوا أن يُفنّدوها مُتسلّحين بآلة تلك الثقافة نفسِها، وهو أسلوب حديث لا محالة، في مواجهة ثقافة أوروبية غازية. وخطابٌ تمجيدي مُغالٍ في التّمجيد لدى بعض

---

(1) Cf. Maxime Rodinson, «Bilan des études mohammadiennes», in *Revue Historique*, 87ème année, Tome CCXXIX (1963), p. 176.

(2) Ibid., p. 218.

الحركات الإسلامية الحديثة، ولا تنعزل نزعة هؤلاء عن مقاصد سياسية. فكيف نرضى بعد هذا بوصف عامّ لمُدوَنة مُؤتلِفة ومُختَلِفة في آن واحد؟

الاتّجاه الأوّل
الطّهطاوي و«تأسيس» الخطاب التّمجيدي الحديث

أ. تاريخ الكِتاب، وصاحبه

ذكرنا بصدد حديثنا عن تاريخ التّصنيف في سيرة النبيّ (الفصل الأول من الباب الأول)، أنّ أواخر القرن الثّامنَ عشرَ وبداية التّاسعَ عشرَ، تمثل حسَب الباحثين - على اختلافهم في مسائل- بداية النهضة، والخروج من دائرة التّاريخ الإسلامي القديم، وقد شهدت هذه الفترة ظهور كتب في السّيرة، أكثرها انتشاراً: **مختصر سيرة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم**[1]، للشيخ محمّد بن عبد الوهاب النّجدي، و**السّيرة النبوية والآثار المحمّديّة**[2]، لأحمد بن زَيْنِي دحلان (ت 1886). ولعلّ كتاب: **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، للشّيخ رفاعة رافع الطّهطاوي (ت 1873)، أهمل المؤلّفيْن السابقيْن، وربّما أسهمت منزلة الطّهطاوي في تاريخ الفكر الحديث، في شهرة مصنَّفه في سيرة الرّسول. وقد ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار **نهاية الإيجاز** أولَ كتاب وُضع في السّيرة خلال العصر الحديث... ورأينا فيه نصّاً تأسيسيّاً فعلاً، فماذا يُؤسّس؟

---

(1) طبعة دار العربية (بيروت). ومحمّد بن عبد الوهّاب (1703-1792 م) هو صاحب الدعوة التوحيدية بالجزيرة العربية، وقد عُرِفَ أصحابه بأهل التوحيد، وسمّاهم خصومهم «وهابيّة» (انظر: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**).

(2) 2 ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]). ودحْلان (1817-1886 م) مؤرخ وفقيه، وُلد بمكة وبها تولّى الإفتاء والتدريس، وتوفّي بالمدينة، وقد أُنشئت في أيامه أول مطبعة في مكّة، فطبع فيها بعض كتبه. ولدحلان «**رسالة في الردّ على الوهّابية**». الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج 1، ص 129-130.

اعتمدنا على طبعة لـ **نهاية الإيجاز**[1]، حقّقها عبد الرحمان حسن محمود وفاروق حامد بدر، وقد ضمّت جزأين، هما النصّ الكامل للسّيرة، وكتاب الدّولة الإسلامية، نظامها وعِمالاتها «وهو المتمِّم لكتاب نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز صلّى الله عليه وسلّم». كما ورد في صفحة التقديم، وقد درس الطّهطاوي في كتاب العِمالات[2]، ما يتعلّق بمؤسّسات الدّولة الإسلامية على عهد النبيّ، «ليعلمَ ذلك من يليها الآن، فيشكرَ الله على أن استعمله في عمل شرعي كان يتولاه من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، من صلُح له، وأقامه المولى في ذلك مقامه، فيجتهدَ في إقامة الحقّ فيه، بما يوجبه الشّرع ويقتضيه، فيكون قد أحيا سنّة، وأحرز حسنة»[3]. وهذا الكتاب خارج عن حدود السّيرة، إذ استوفاها الطّهطاوي قبل الشروع فيه.

إنّ كتاب **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، سيرة نبوية جاءت قِسماً من مشروع تاريخي، اعتزم الطّهطاوي إنجازه وهو: **أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر، وتوثيق بني إسماعيل**[4]. وهو مشروع قصد منه صاحبه إلى التّأريخ لمصرَ منذ العصور القديمة حتّى الفتح العربي، فعصر الخديوي إسماعيل (1789-1863).

---

(1) رفاعة رافع الطّهطاوي، **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، تح. عبد الرحمان حسن محمود وفاروق حامد بدر، مجلّد واحد يضمّ جزأين في السّيرة وكتاب: **الدّولة الإسلاميّة، نظامها وعِمالاتها** (القاهرة: مكتبة الآداب، 1982). وهو تحقيق متواضع، لكنه أفضل من «تحقيق» فاروق أبو زيد للكتاب: **محمّد صلّى الله عليه وسلّم، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، دراسة فاروق أبو زيد وتحقيقه، 2 ج (القاهرة: دار الفكر والفن، 1976). وهذا النصّ «خِلْو من كل صور التّحقيق العِلمي، فلا شروح ولا تخريج للاستشهادات، ولا تعريف بالأعلام والمواضع المذكورة» (انظر نقد محمّد زكريّا عناني لتحقيق فاروق أبو زيد في: **الثقافة العربية** (القاهرة)، العدد 39 (ديسمبر 1976). وقد أورد نماذج من تصحيف أبي زيد وسهوه كإسقاط صفحة من النصّ الأصلي. . .).

(2) العِمالة: الحِرفة.

(3) **نهاية الإيجاز**، ج 2، ص 329.

(4) كتاب ضخم بُني على بابين، جاء الأول في تاريخ مصر القديمة، والثاني في «ما كانت عليه العرب قبل الإسلام إلى أن ظهر بين ظهرانيهم بدر التمام، ومِصباح الظلام عليه أفضل السّلام». وفيه فصول متصلة بالسّيرة، وقد طُبع الكتاب بالقاهرة سنة 1868 م.

وعندما وصل إلى بداية التّاريخ الإسلامي قال: «فلمّا صار الشّروع في الجزء الثّاني من كتاب توفيق الجليل في أخبار مصر، وتوثيق بني إسماعيل، عنّ لي أنه لا غِنى عن تتويجه بالسّيرة النبويّة، فانتقيت ذلك من صحيح كتبه المصطفوية»[1]. وقد نَشر الطّهطاوي هذه السّيرة مُنجّمةً في مجلة **روضة المدارس المصريّة**، التي أنشأها علي مبارك على عهد إسماعيل، وعهِد بتحريرها إلى الطّهطاوي، وكان ديوان المدارس يُنفق على هذه المجلّة[2]، التي صدر العدد الأوّل منها في شهر نيسان/ أفريل سنة سبعين وثمانِمائة وألف.

بُدِئ نشرُ نهاية الإيجاز في السّنة الثّالثة من صدور المجلّة، وقد توفيّ الطّهطاوي قبلَ أنْ يستوفيَ نشرَ الكتاب كاملاً، فانتَدَب ابنُه علي فهمي رفاعة لمراجعة المسوَّدات التّي تركها والده، ثمّ نشرها في المجلّة نفسها، إثر وفاة الطّهطاوي بسنتين، أي سنة خمسٍ سبعين وثمانِمائة وألف. وقد أضاف علي فهمي جدولاً في غزوات الرّسول كان «الوالد» نوى عمله، فتُوفِّي دونَه[3].

جَزَّأ الطّهطاوي كتابه جُزْأيْن، يبدأ أولُهما «من مولده صلّى الله عليه وسلّم إلى هجرته»، أمّا القسم الثّاني فـ«من هجرته صلّى الله عليه وسلّم إلى وفاته»، وفي هذا القسم الثّاني يتّبع الطّهطاوي الطّريقة الحوليّة في التّاريخ، إذ يأتي بالأحداث «المدنية» على سِنيّ الهجرة.

إن المصادر التّي تحدّثت عن الطّهطاوي عديدة، يكرّر بعضها بعضاً في أحيان كثيرة، وحسْبُ القارئ أن يتصفّح إحدى المقدّمات في مؤلّفات الطّهطاوي بما في ذلك **نهاية الإيجاز**، ليظفرَ بمعلومات عن سيرة الرّجل وافيةٍ، لكنّا نودّ أن نبصر بعلامات من سيرته مفيدةٍ:

---

(1) **نهاية الإيجاز**، ج 1، ص 31، من تحقيق فاروق أبو زيد، مصدر سابق. ولم يورد مُحقِّقاً الطبعة الأخرى، التّي اعتمدنا عليها في هذا البحث هذه المقدّمة.

(2) كانت هذه المجلة تصدر مرّة كلّ أسبوعين، وقد كتب الطّهطاوي في افتتاحية عددها الأوّل أنّها ستكون أداة لنشر الرّسالة الثّقافية لديوان المدارس المصرية، وهي تعميم العلوم ونشر الفنون بين جميع أبناء الوطن... راجع: عبد العزيز الدّوري، **التّكوين التّاريخي للأمّة العربيّة**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003)، ص 137.

(3) انظر: مقدمة طبعة فاروق أبو زيد، ج 1، ص 18–20.

• سافر الطّهطاوي إلى باريس عام ستّة وعِشرين وثمانِمائة وألف، على رأس أوّل بِعثة عِلميّة أرسلها محمّد علي باشا، وقد اقترحه الشّيخ حسن العطار (ت 1835 م)[1] ليكون واعظَ البِعثة وإمامَها. فقضى بباريس خمسة أعوام.

• تلْمَذ الطّهطاوي بفرنسا لسلفستر دي ساسي (S. de Sacy) ودي برسفال (C. de Perceval)[2]، واطّلع على الثّقافة الغربية الحديثة في قصَبة فرنسا، باريس.

• أنشأ مدرسة الألسن سنة أربعٍ وثلاثين وثمانِمائة وألف، وهي مؤسّسة تهتم بالتّرجمة. وحذق الطّهطاوي الفرنسيةَ. . . فأشرف على قلم التّرجمة الذي أُنشئ في عهد إسماعيل. وترجم مجموعة من القوانين الفرنسية، ومؤلفات أخرى تاريخية وعسكرية، بالاشتراك مع نفَر من تلاميذه.

• اشتهر الطّهطاوي بدعوته إلى اقتباس العلوم الحكمية عن الغرب، والأخذ بوسائل المدنية الحديثة (أندوستريا). . . وهذه الدعوة سافرة في كتابيه: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصريّة**. . . فما هي منزلة **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، من مشروع الطّهطاوي «الرائد المصلِح»؟

ب. الطّهطاوي رائد الخطاب التّمجيدي الحديث

جعلنا صفة «التمجيد» عُنواناً لهذه الإضاءة، لأنّ الذهنَ ينطبع، إثر قراءة **نهاية الإيجاز**، بلَبوس التمجيد والتقديس الذي كاد يحجُب ما عداه من مقاصدَ في الكتاب. وأوّل مخصوص بالتمجيد هو «ساكن الحجاز صلّى الله عليه وسلّم»، إذ هو عُمدة السّيرة، وشمسها التّي يستضيء منها الصحابة وآل البيت والعرب جميعاً.

إنّ شرف الرّسول ضارب في التّاريخ كما سيأتي، شرف أثيل قبل البِعثة وبعدها «فكان صلّى الله عليه وسلّم شهير الاسم، شريفَ النّعت في مكّة المشرفة، التّي هي

---

(1) كان إماماً للأزهر بين سنتَيْ 1830 و1835، وقد تَلمذ الطّهطاوي لهذا الشيخ المتحمّس للتجديد. راجع حول مسيرة الطّهطاوي: جدعان، **أسس التقدم**، مرجع سابق، الفصل الثالث: «الدخول في الأزمنة الحديثة».

(2) Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., Appendice II, p. 581.

أمّ القرى، وكان له صلّى الله عليه وسلّم محاسنُ سَنيّة، كقضائه حين حكّموه في بناء الكعبة»[1]. وعُموم الشّرف، اقتضى من الكاتب أن يصوّر الرّسول معصوماً، عصمةً تامّة قبل البِعثة وبعدها: «وهو حبيب الله وخليله المختار من العالمين، **المُسدّد المعصوم في البداية والنّهاية**»[2].

وكذلك الأنبياء فإنّهم معصومون من الكبائر والصّغائر، حتّى قبل البِعثة «بالاتّفاق»[3]. واستنادا إلى هذا الأصل الكلامي (العصمة التامّة)، يعتبر الطّهطاوي ما رُوي من إهداء الرّسول شاةً عفراءَ للعُزّى وهو على دين قومه، كذباً وافتراء[4]. وههنا يخالف الكاتب التفكير الأشعري الذي يتحرك لا محالة في دائرته، إذ إنّ صدور الصغائر سهْواً، جائز اتفاقاً من أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة، إلا الصّغائر الخسّية التّي تُلحق أصحابها بالأراذل والسّفلة. وهكذا يقترب الطّهطاوي في مسألة «العصمة» من مقالة الشّيعة: «قالت الرّوافض لا يجوز عليهم [الأنبياء] صغيرة ولا كبيرة، لا عمْداً ولا سهواً، ولا خطأً في التّأويل، بل هم مبرَّؤُون عنها بأسرها، قبل الوحي وبعده»[5]. ولا يقبل بعض الدّارسين المحدَثين أن يسلّموا بعِصمة سابقة للوحي، فـ «لا نعرف شيئاً عن فَترة ما قبل النبوّة، أي من زمن المراهقة إلى البِعثة في سنّ الثلاثين، حسبما أرجّح بشهادة القرآن»[6]، ويرى هشام جعيط أنّ الرّسول كان يبحث عن الحقيقة في اتجاهات عديدة، كما يُفهم من هذه الآية ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضّحى: 7][7]. بل إنّ بعض الغربيين يُغالي فيذهب إلى أنّ الرّسول كان بمنزلة الخمول بين قومه، في الوسط المكّي، ولم يكن شخصيّة وجيهة كأشراف

---

(1) **نهاية الإيجاز**، ج 1، ص 86.

(2) نفسه، ج 1، ص 13.

(3) نفسه، ج 1، ص 109.

(4) نفسه، ج 1، ص 13. ويُنسب إلى الرّسول قوله: «لقد أهديت للعزّى شاة عفراء، وأنا على دين قومي». راجع **السّيرة النبوية** لابن هشام، مرجع سابق، ص 107، هامش 1.

(5) راجع مقال «عصمة» في: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمّد علي التّهانوي، تح. علي دحروج وآخرين، ط 1 (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، ج 2 ، ص 1183-1184.

(6) جعيط، **الوحي**، ص 39.

(7) نفسه، ص 100.

القبائل المعروفين، وهذا رأي جاكلين شابّي (Jacqueline Chabbi)، مع أن الكاتبة لا تُقيم دليلاً على كلامها، رغم كونها من دُعاة الاستناد إلى القرآن والحديث «الثّابت» في كِتابة السّيرة[1].

إنّ الطّهطاوي ينقل «قطعة» من التّاريخ الإسلامي القديم، صورةً للرّسول تحوطها هالة من تقديس وتعظيم، نُسجت من سَدى الخيال الإسلامي المتأخّر، حتّى أن القارئ لا يكاد يفرّق بين صورة الرّسول في **نهاية الإيجاز** والصّورة الخارقة التّي قدّها له القاضي عياض (ت 544 هـ) في كتاب **الشّفا بتعريف حقوق المصطفى**[2]، وهذا بيان التّشابُه بين الصّورتين:

الطّهطاوي	القاضي عياض
* «ما أُوتي نبيّ معجزة، إلا أُوتي نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم مثلها» (ج 1، ص 20).	* «كل آية أُوتيها نبيّ من الأنبياء عليهم السّلام، فقد أُوتي مثلها نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم، وخُصّ من بينهم بتفضيل الرؤية [رؤية الله في المِعراج]». (ص 198 (بيروت: دار الفكر، 1988 [مجلّد واحد]).
* فضل منزلة الرّسول على سائر الأنبياء: منزلة الرّسول محمّد تفوق منازل سائر الأنبياء ومُعجزاتهم (ج 1، ص 8) و(ج 2، ص 252).	* منزلة محمّد فوق منزلة موسى في السّماء السّابعة: «فسبحان من خصّ من شاء بما شاء، وجعل بعضَهم فوق بعض درجاتٍ» (نفسه، ص 203).
* القول برؤية الرّسول اللهَ بالبصر يقَظَةً، ليلةَ الإسراء والمعراج: «والمحقّقون على أنه رآه بعينه وبقلبه، وإسراؤه ومعراجه صلّى الله عليه وسلّم، كان يقظة على الصّحيح» (ج 1، ص 140).	* أخبار عديدة في رؤية النبي ربَّه عيانا (نفسه، ص 196-197): «قال الرازي، وقال ابن عباس: هو محمّد دنا فتدلّى من ربّه، وقِيل معنى دنا قرب، وتدلّى زاد في القُرب» (نفسه، ص 204).

(1) Jacqueline Chabbi, «Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet», in *Arabica*, (Janv. 1996), p. 198.

(2) تجد ذلك مفصّلاً في حديثنا عن كتاب **الشفا** ضمن الفصل الأول من الباب الأوّل: «نقد الأصول: في سيرة السّيرة النّبوية منذ النّشأة حتى العصر الحديث».

وإذا استعمل الطّهطاوي حسّه «النّقدي»، فإنه يوجّهه وِجهة التّمجيد لا غير، كما فعل لمّا عرض لزواج النبيّ من زينب بنت جَحش[1]: «وما قِيل من أنه صلّى الله عليه وسلّم تعلّق قلبه بها وأخفاه، فلا يُلتفت إليه، وإن جلّ ناقلوه، فإنّ أدنى الأولياء لا يصدُر عنه مثل هذا الأمر، فما بالك به صلّى الله عليه وسلّم»[2]. ولكمال الصّورة النبويّة المشرِقة جعل الطّهطاوي الرّسول يموت شهيداً: «لمّا أكمل له ولأمّته الدّين، وأتمّ عليهم نعمته أجمعين، نقله إلى دار كرامته شهيداً من أكله الذراع المسموم المُهدَى له بخيبر، فجمع بين الرّسالة والشّهادة والنبوّة والسّعادة»[3]. والغريب أنّ السّير القديمة لا تذكر مسألة الشّهادة وتكتفي بذكر القصّة[4]، **فهل تفوّق المحدَثون في استجلاب «متمِّمات» المجد النّبوي على أسلافِهم؟**

وسّع الطّهطاوي دائرة الشّرف النّبوي حسَب الرّسم الآتي: الرّسول ← آباؤه وجُدودُه ← آل البيت وعائشة ← الصّحابة ← العرب كافّةً. أمّا الرّسول فقد رأيتَ، ما أضفى عليه من هالة وقداسة، كادتا تُخرجانه عن حدود البشريّة، وأمّا آباؤه فـ«كلُهم إلى آدم على التّوحيد»[5]. بل يبتكر الطّهطاوي مخرجاً لنجاة أبويّ النبيّ، وهو إحياؤهما عامَ حِجّة الوداع، حتّى آمنا بالله ورسوله[6]. وهكذا تُصبح العقيدة مصدراً للتّاريخ (Le dogme devenant source d’histoire)[7].

---

(1) أشهر ما رُوي في ذلك عن الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، مرجع سابق، ج 2، السّنة الخامسة من الهجرة، ص 562-564.

(2) **نهاية الإيجاز**، ج 1، ص 110.

(3) نفسه، ج 2 ، ص 238-239.

(4) أُهديت للنبي لمّا فُتحت خيبر [سنة سبع من الهجرة] شاة مصلية، فأخبره عظم الذراع أنها مسمومة، وقد مات أحد أصحابه واعترفت اليهودية بفعلها. . . راجع: **تهذيب سيرة ابن هشام**، لعبد السلام هارون، مرجع سابق، ص 206.

(5) **نهاية الإيجاز**، ج 1، ص 19. وفي الأخبار التي انتقى منها الطّهطاوي ما شاء يشهد الرّسول أنّ آباءَه «كانوا على غير هُدّى ولا دين». البلاذري، **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، ص 137 (قال الرّسول ذلك إجابة عن سُؤال عمّه، أبي لهب).

(6) نفسه، ج 1، ص 17.

(7) Sabanegh, *Muḥammad*, Appendice II, op. cit., p. 578.

والعبارة لسبانخ، ذكرها في معرِض تبرئة الطّهطاوي جدود النبي من الشّرك.

أراد المُسلمون أن يرسُموا صورة للرّسول ساطعة، تخبو بإزائها صورة موسى وعيسى[1]... وهذا مقصد قديم، نَفَخ فيه الطّهطاوي من إيمانه، فازدادت الصّورة تضخّماً، فبزّ المثقّف الحديث أسلافَه في التّمجيد! وقد أشرنا في فاتحة هذا الفصل إلى أنّ الطّهطاوي أمضى بباريسَ خمس سنوات، اطّلع خلالها على الفكر الأوروبي الحديث، ويبدو أنه اكتشف كغيره من المرتحلين إلى أوروبا قَتامة الصّورة الغربيّة عن الإسلام والرّسول[2]، يؤيّد ذلك انشغال الرّجل بتفنيد جوانب من تلك الصورة في بعض ما صنّف، إذ ردّ على مونتسكيو (ت 1755) (Montesquieu) في إحدى افتتاحياته لصحيفة «الوقائع المصرية» التّي كان يرأس تحريرها، ونقض زعم الفيلسوف الفرنسيّ أنّ الحكوماتِ الإسلامية مطلقة التصرّف[3].

أمّا آل البيت فقد رفع الطّهطاوي من منزلتهم بصورة تُخالف المألوف في كتب السّيرة السُنّية، حتّى أنّ القارئ يظنّ أنّ الطّهطاوي متشيّعٌ: «وانعقد الإجماع بأنّ المراد بآل البيت في الآية الشّريفة: عليّ وفاطمة والحسن والحُسين وذرّيتهما، وهم أهل العَباءة»[4]. ويُضيف الطّهطاوي كلاماً أجلّ في حقّ آل البيت: «ومن ثمّ لما ذهبت عنهم الخلافة الظّاهرة لكونها صارت مُلكاً عضوضاً، ولم تتمّ للحسن عُوّضوا عنها الخلافة الباطنة، وهي القطبيّة. فلم يكن قطب إلا منهم في كلّ زمان»[5]. ويُورد الحديثَ الذي تستند إليه الشّيعة في استحقاق علي بالخلافة «إنّ هذا أخي ووصيّي، وخليفتي فيكم فاسمعوا وأطيعوا»[6]. ثمّ يواصل إطراءَ آلَ البيت، فيأتي بأشعار في فضائلهم ووجوب موالاتهم...

---

(1) Della Vida, Sīra, in *E.I* $^{(A.E)}$, Tome IV, p. 459.

(2) Smith, *Islam in Modern History*, op. cit., p. 77.

(3) **نهاية الإيجاز**، تحقيق فاروق أبو زيد، مصدر سابق، المقدّمة، ص 11.

(4) **نهاية الإيجاز**، ج 1، ص 70. والآية التّي يقصدها هي: آية التطهير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، [الأحزاب: 33].

(5) نفسه، ج 1، ص 71.

(6) أورد هذا الحديث عند الكلام عن إنذار العشيرة الأقربين، بعد الدّعوة سرّاً بمكّةَ (ج 1، ص 93).

لكن هيهات! فالطّهطاوي سليل مشايخ السُنّة والمحدِّثين[1]، لا يُمكن أن يقع في فِخاخِ جَهِد أسلافُه في تحاشيها، إذ سرعان ما يلتفت إلى مُساجلة الشّيعة والردّ على مقالاتهم: «قال عليّ كرّم الله وجهه «لا يجتمع حبّي وبغضُ أبي بَكر وعمر» [. . .] إذ محبّته من غير اتّباع سنّته، كما عليه الشّيعة والرافضة من محبّتهم مع مجانبتهم للسنّة، لا تُفيد مدّعيها شيئاً من الخير، لأنّها ليست محبّة حقيقيّة، بل هي خالية من التأدب بآداب المحبوب، **فأتباع عليّ الحقيقيّون هم أهل السّنة لا الشّيعة»**[2].

ولا يغيبُ عن الطّهطاوي أن يخوضَ في المُساجلة التّاريخيّة بين السّنة والشيعة في مسألة الإمامة، فأبو بكر الصدّيق هو أفضل الصّحابة[3]، وقد أشار النبيّ في مرضه الذي مات فيه بخلافته، وأكّد أمرَ الخلافة تصريحاً حين أمره أن يصليَّ بالناس[4]. وتتأجّج المُماحكة القديمة لدي الشّيخ رفاعة، فيورد قصيدة مطوّلة لابن العديم (قاضي حلب) في خمسين بيتاً، في فضائل عائشة بنت أبي بكر وأبيها والردّ على مُبغضيها، وقد جاء في البيت الثّامن والأربعين «لعنة» صريحة للشيعة: [من الكامل التّام]

خُذْهَا إِلَيْكَ فَإِنّمَا هِيَ رَوْضَةٌ مَحْفُوفَةٌ بِالرَّوْحِ والرَّيْحَانِ
تُجْلِي النّفُوَس إِذَا تلاهَا مُسلِمٌ وعلَى الرَّوافِضِ لَعْنَةُ الرَّحْمَانِ[5]

لم يكن إطراء الطّهطاوي لآل البيت إلا لقربهم من قطب التمجيد: محمّد، لكن هذه النزعة المفرِطة إلى التّمجيد، وجب ألا تهدِم لديه مقالاتٍ سطّرتها «السنيّة السُنّية»[6]، التّي يتحرّك داخلها، فجمع بين مطلبين متباعدين وألّف بينهما تأليفاً عجيباً.

---

(1) ينهل الطّهطاوي عن مصادر سُنيّة مشهورة في السّيرة: ابن هشام والسُهيلي، والقاضي عياض وابن الأثير، وعن أصحاب الحديث مثل النووي والسيّوطي. . .

(2) **نهاية الإيجاز**، ج 2، ص 294.

(3) نفسه، ج 2، ص 301.

(4) نفسه، ج 2، ص 235–236.

(5) نفسه، ج 2، ص 305–307 (القصيدة).

(6) استعمل هذا الاصطلاح المُنصف بن عبد الجليل في مقابلة مع الفرقة الهامشية (النُصيرية والبابية =

إنّ المنزع التمجيدي في **نهاية الإيجاز** يفضُلُ ما أتى به الأوائلُ، فلا نعلم أحداً من القدامى بلغ في تقديس السّلف ما بلغه الطّهطاوي، حيث أتبع اسم أبي سفيان وهند بنت عتبة برضاء الله: «لمّا أصاب قريشاً، يومَ بدر ما أصابها، مشى عبد الله بن ربيعة، وعكرمة بن أبي جهل وصفوان بن أميّة رضي الله تعالى عنهم (فإنّهم أسلموا بعد ذلك) ورجال آخرون من أشراف قريش إلى **أبي سفيان رضي الله تعالى عنه** (فإنه أسلم بعد ذلك أيضاً)»[1].

ويكون الأمر أكثر غرابة حين «يرضى الله» عن جماعة من قريش في معرض الحديث عن حروبهم ضدّ المسلّمين!: «وقامت **هند بنت عتبة رضي الله تعالى عنها** (فإنّها أسلمت بعد ذلك)، وأمّ حكيم بنت طارق زوج عكرمة، رضي الله تعالى عنها في النّسوة المُصاحبات لجيش المشركين، يضربن بالدّفوف خلف الرّجال، **يحرّضن المشركين على القتال لحرب المسلِمين**»[2].

لا جدال في أنّ الإرث السنّي القديم استحكم في الطّهطاوي، فـ«من صحِب النبيَّ صلّى الله عليه وسلّم أو رآه من المسلّمين، فهو من أصحابه»[3]، وبهذا تُصبح مجرّد المعاصرة المادّية قرينةَ تقديس للأشخاص ورغم أنّ الضّمير الإسلامي السنّي لا يحتفظ بصورة مشرقة لأبي سفيان، فإنّ الطّهطاوي ينفرد بحشره في زمرة الصّحابة، وعلى هذا النّحوِ يكون المتأخّر أميل من المُتقدِّم إلى إضفاء هالة تقديس على السّلف. فقد كان الجاحظ في القرن الثّالث صارِماً في الحُكم على مُعاوية بالمُغتصِب للحُكم، وعلى أبيه بالكُفر لا الفُجور فحسب[4]!

= والبهائية)، ويتحدث الباحث عن سُنّية شيعية وسُنّية سُنّية. راجع: **الفرقة الهامشية في الإسلام، بحْث في تكوّن السُنّية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها**، ط 1 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 835. [أطروحة دكتوراه دولة قُدّمت بتونس سنة 1997].

(1) **نهاية الإيجاز**، ج 2، ص 87.

(2) نفسه، ج 2، ص 88.

(3) البخاري (ت 256 هـ): **الصّحيح**، باب: «فضائل أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم» (مصر: دار ومطابع الشعب، [د. ت.])، ج 5، ص 2.

(4) **رسائل الجاحِظ** (ت 255 هـ)، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، ط 1 (بيروت: دار الجيل، 1991)، رسالة في النّابتة، ج 2، ص 11.

وختاماً يكتمل شرف الدائرة التّي تكتنف النبوّة بتشريف العرب «أفضل الأجناس، وأعزّهم نفْساً، وأكرمهم أخلاقاً [...] وهم بحور الكرم والوفاء»[1]. فيواطئ الطّهطاوي في مذهبه هذا ما جاء في سيرة معاصِره أحمد بن زَيْنِي دحْلان إذ أورد أخباراً وأحاديثَ عديدة في فضائل قُريش والعرب، لعلّ أبرزها قوله: «وأفتى بعض العلماء بقتل من سبّ العرب»[2].

إنّ هناك شواغلَ حادِثةً على عهد الكاتبيْن، الطّهطاوي ودحْلان، جعلتهما يُضْخّمان نزعة قديمة إلى تشريف العرب على أمم العالمين. أهمُّها ما نشأ منذ النّصف الثّاني من القرن التّاسعَ عشرَ من «عصبيّة» تُركيّة داخل السّلطنة العثمانية، جسّدتها جمعيّات مثل «الاتحاد والترقي» و«تركيا الفتاة» التّي تعُود أصولها إلى عهد السّلطان عبد العزيز (1861-1876)[3]. وقد كانت هذه الجمعيات تؤمن بالمركزية التركيّة داخل الخلافة العثمانيّة، وهو ما أثار حفيظة القوميّات الأخرى، العربية والأرمنية... فتأسّست جمعيّات قومية للعرب مثل جمعية «بيروت السرية» (1875)، و«جمعيّة حفَظة حقوق الملّة العربية» بالمهجر (1882)، وقد دعت كلّها إلى الاعتراف بالعربية لغة رسمية للسّلطنة، وبحقوق أساسيّة أخرى للعرب[4].

ج. روح التّسليم ورواية الخوارق

استند الطّهطاوي في تحرير السّيرة إلى مصادر كثيرة، سمّى أصحابها في أغلب المواضع، إذ ينقل عن ابن إسحق وابن هشام وابن سيّد الناس (ت 734 هـ/ 1334 م)... وفي الحديث والتفسير ينقل عن النّووي والطّبري والقُرطبي... وهو إلى ذلك يعتمد على مصادر متأخرة غير سائرة[5]، وقد يأتي بالحادثة بلا إسناد، أو

---

(1) نفسه، ج 2، ص 166.

(2) دحلان، **السّيرة النّبوية**، مصدر سابِق، ج 1، ص 3.

(3) راجع: عمر عبد العزيز عمر، **تاريخ المشرق العربي 1516-1922** (مصر: دار المعرفة الجامعية، 1989)، ص 286، وما بعدها.

(4) الهادي الهادي التيمومي، **في أصول الحركة القوميّة العربيّة 1839- 1920**، ط 1 (تونس: دار محمّد علي الحامّي للنشر، 2002)، ص 67-68.

(5) ذكر الطّهطاوي في مسائل كثيرة، كُتباً غير مشهورة: **مورد الصادي بمولد الهادي**، لشمس =

يكتفي بقوله «ذكر أرباب السّير»[1]، أو «قال بعض الصّوفيّة»[2]، وهو في هذا المذهب يوافق كُتاب السّيرة المحدَثين من بعده، فثمّة اعتقاد لدى أغلبهم بأنّ الأحداث «ثابتة» ليس الكاتب مضطرّاً إلى توثيقها، في حين يميل النقد التّاريخي الحديث إلى التأكيد على دور المؤرّخ باعتباره مؤوِّلا للأحداث، وهو ما بيّنته أعمال الإنجليزي كار (E. H. Carr): «إنّ الاعتقاد بوجود نواة صُلبة لأحداث «موضوعيّة» بمعزل عن تأويل المؤرّخ، اعتقاد خاطئ ولا معنى له، لكن عسير محوُه»[3].

إنّ الطّهطاوي ينهج بلا شك نهج النّقل والتلخيص، وهو الروح الثقافية التي غلبت على العصور المتأخّرة، وقد قاده هذا النّهج إلى «استهلاك» ما ورد في بطون المصادر القديمة بروح تسليميّة، هي لديه محل فخر وبرهان على صدق الإيمان: «قال القسطلاني: وقد وقع في شقّ صدره الشريف من الخوارق ما يُدهش السّامع، **فسبيلك الإيمان والتّسليم**، من غير أن تتكلفَ إلى التوفيق بين المنقول والمعقول، للتبرّي ممّا يُتوهّم أنه محال من: شقّ البطن، وإخراج القلب المؤدِّيين إلى الموت لا محالة»[4].

ولا يستنكف الكاتب من نقل الخبر الضّعيف إذا كان يخدم غرض التمجيد، مثلما ورد في حديثه عن إحياء الله أبويّ النبي عام حِجّة الوداع [السّنة العاشرة] حتّى يؤمِنا به، ثمّ قبضهما. فقد نقل عن شمس الدين الدمشقي أبياتاً منها: [من الوافر التّام]

حَبَا اللّهُ النبيَّ مزيدَ فَضْلٍ   على فَضْلٍ، وكانَ بِهِ رؤُوفاً
فأحيا أمَّه وكَذا أبَاهُ   لإيمانٍ به فضْلاً مُنِيفاً
فسَلِّمْ فالقديمُ بذا قديرٌ   وإنْ كانَ الحديثُ به ضَعِيفاً[5]

= الدين الدّمشقي (ج 1، ص 20 من كتاب الطّهطاوي)؛ **وشرح العزيزي للجامع الصّغير في الحديث** (ج 2، ص 293 من كتاب الطّهطاوي).

(1) **نهاية الإيجاز**، ج 2، ص 47، وص 94. . .

(2) نفسه، ج 1، ص 80.

(3) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 157.

(4) **نهاية الإيجاز**، ج 1، ص 127.

(5) نفسه، ص 20.

وإزاء هذا التّسليم بأخبار التمجيد مهما تبلغ من ضُعْفٍ، لا يُسلّم الكاتب بأخبار تغمِط الصّورة النبوية شيئاً من قداستها، كما فعل في تفنيده قصّة «الغرانيق العُلا»[1].

إنّ رأس الأخبار التّي تخدم غرض التمجيد هي الخوارق، وقد قسّمها الأشاعرة أصنافاً، فخصّوا النبيّ بالمُعْجِزة[2]. ولهذا استزاد منها الطّهطاوي، وهذه نُبذة من تلك المعجزات تمثُّلاً لا حصْراً:

● اِنشِقاق القمر لأجل النبيّ (الفصل الثّالِث «في ذِكر معجِزاته صلّى اللّه عليه وسلّم» [ج 2، ص 279]).

● الرّسول يتفُل في عين عليّ فيُشفَى من الرَّمَدِ (غزوة خيبر في السّنة السّابِعة من الهِجرة [ج 2، ص 160]).

● ردّ الرّسول لعين قَتادةَ بعد أن سالت على خدّه «فكانت أحسَنَ عينيه وأحدَّهما» (ج 2، ص 280).

● نبْع الماء من أصابِعه الكريمة (ج 2، ص 283).

● أمّ أيمن مولاة النبيّ وحاضنتُه، تتعافى بِشُربِ بولِه (نقَلَ الخبر عن القاضي عياض، ج 2، ص 327–328 من **نهاية الإيجاز**).

لقد عمد الطّهطاوي إلى حشْر الخوارق في **نهاية الإيجاز**، وأفرد لها الفصل الثالث من الباب الخامس: «في ذكر معجزاته صلّى الله عليه وسلّم». فكان بذلك خاضعاً لمنطق التأليف الذي تلا القرن الخامس، أي المرحلة التّي دشّنها القاضي عياض، وهو من مراجع الكاتِب. وقد أتى القاضي عياض في **الشّفا بتعريف حقوق المصطفى**، بما لم يأت به المتقدّمون في رواية المعجزات والخوارق[3].

لقد بدأت محاولات التّحديث منذ أواسط القرن التّاسعَ عشرَ في صُلب الدّولة

---

(1) نفسه، ص 104، وما بعدها.

(2) أصناف الخوارق أربعة هي: المُعجزة للنبيّ، والسّحر للفاسق، والكرامة للوليّ، والمَعونة لسائر النّاس. راجع **الخطاب الأشعري**، لسعيد بن سعيد العلوي، ط 1 (بيروت: دار المنتخب العربي، 1992)، الفصل الرابع: «النّظر في النبوّة»، ص 137.

(3) الباب الرابع «في ما أظهره الله على يديه من المعجزات»، القسم الأوّل، **الشفا**، 2 ج في 1 (بيروت: دار الفكر، 1988).

العثمانية مع «التّنظيمات» (1839-1878). وتمثلت في إقامة المدارس العسكرية والطبيّة، وفي إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا وظُهور الصّحف... لكن هذا التحديث اقتصر عُموماً على مظاهر شكلية، إذ جرى الحديث عن تأسيس جامعة دون وجود هيئة تدريس[1]. فلم تؤدّ هذه المحاولات داخل المقاطعات العثمانية إلى تجديد ثقافي حقيقيّ.

لقد عبّرت السِّير التّي ظهرت خلال القرن التاسعَ عشرَ عن روح موغِلة في التّقليد من خلال الولوع «بالعجيب» وجمعِه من المصادر القديمة، فهذا أحمد بن زَيْنِي دحلان (ت 1886) يذكر في مقدمة **السّيرة النّبويّة والآثار المحمّديّة**، أنّه قرأ **الشّفا** للقاضي عياض، وراجع سِيرَتَيْ ابن سيّد الناس وابن هشام، والسّيرة الشّامية والسّيرة الحلبية (أغلبها متأخر جدّاً ما عدا ابن هشام)... فأحبّ أن يلخِّص «ما احتوت عليه من سيرته صلّى الله عليه وسلّم، ومن المعجزات وخوارق العادات الدالّة على صدق أشرف المخلوقات صلّى الله عليه وسلّم»[2]. وقد خصّص بالفعل أكثرَ من مائة صفحةٍ لهذه المعجزات[3]... فما هي المُعجزة؟ ولماذا أكثر من روايتها الطّهطاوي ومعاصِره دحْلان؟

يقول القاضي عياض: «اعلم أنّ معنى تسميتنا ما جاءت به الأنبياء معجِزة، هو أنّ الخلْقَ عجَزوا عن الإتيان بِمِثلِها»[4]. و**المعجزة في** اصطلاح الفكر الأشعري[5]، الذي طبع الفكر الإسلامي السنّي منذ القرن الهجري الرابع، **أساس البرهان على صدق النبوّة**[6]. **وصحّة الشريعة بأسرها مبنيّة على صحّة النبوّة** (البغدادي:

---

(1) فهمي جدعان، **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص 109.

(2) **السّيرة النبويّة والآثار المحمّدية**، مرجع سابق، ج 1، ص 2.

(3) انظر الجزء الثاني من الكتاب، حيث يذكر مُعجزاتٍ كثيرة منها: انشقاق القمر، وتسبيح الحصى في كفّه، وسجود الجمل له وشكواه، وحديث الحِمار، وإخباره بكثير من المغيبات... حتّى تحدّث عن «طيب ريحه وعرقه وفَضَلاته».

(4) **الشّفا**، مرجع سابق، ص 252.

(5) الأشعرية: مذهب السّنة الكلامي «المُدافع عن عقائدها الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة»، على حدّ عِبارة ابن خلدون، ويُنسب المذهب إلى أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ).

(6) راجع أطروحة سعيد بنسعيد العلوي، **الخطاب الأشعري**، مرجع سابق، ص 143.

ت 429هـ). ولعلّ هذه المنزلة الجليلة للمعجِزة، هي الّتي حدَت بكُتّاب السّيرة من هذا الجيل إلى الإكثار من أخبار الخوارق والعناية برصْفِها. أمّا الدارسون المحدَثون الذين خرجوا عن حدود الأنساق المعرفيّة التقليديّة، فقد قاربوا المعجزة مقارباتٍ جديدة، يمكن أن تُفيد في فهم الظاهرة واستجلاء أبعادها المختلفة.

يرى هشام جعيط أنّ النبيَ محمّداً «ارتفع مقامه في الحضارة الإسلاميّة إلى درجة أن اختلَق له المسلّمون معجزاتٍ، فيما أنّ القرآن لا ينفكّ ينفيها عنه ويؤكد على بشريّته»[1]. ويعتقد أنّ الخوارق مثل تكليم الحجر وخاتَم النبوّة... داخلة في باب المخيال الديني الشعبي[2]. والمعجزات حسَب أندري (Andrae) ليست دائماً محضَ اختلاق، فهي حقيقة نفسيّة إذ تُنقل بصدق ذاتي تامّ[3].

هناك إذن حقيقة نفسيّة في المعجِزة المتواترة، وهذا لا يخصّ الرّسول وحده، بل يتعلّق بأغلب الأنبياء السّابقين، وقد فسّر بعض الباحثين رؤية الحَواريين للمسيح بعد صَلبه بالهلَس القائم على المحبّة والأسف العميق (حقيقة)[4]. وهناك أيضاً جانب الاختلاق لأسباب مذهبيّة وسياسيّة وحضارية شتى، ذكرنا بعضها، ونزيد الأمر بياناً من خلال نموذج «شقّ الصدر»[5]، وهو من المعجزات الكبرى الّتي ذكرها الطّهطاوي ولم تخل منها سيرة قديمة.

يقول الطّهطاوي بصدد هذه الحادثة: «وشُقّ صدره الشريف أيضاً وهو ابن عشر سنين، ثمّ عند مبعثه، ثمّ عند الإسراء، والشَقّ الأوّل الذي عند حليمة، كان في

---

(1) **الوحي**، ص 71.

(2) نفسه، ص 125، هامش 47.

(3) Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, traduit de l'allemand par Jean Gaudefroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945), pp. 177-178: «Les légendes sur les miracles d'un saint homme ne sont pas toujours des fables imaginées par la foi et la piété; elles décrivent assez souvent des expériences vécues, bien que transposées sur un plan spécial. Ces miracles sont souvent rapportés avec une sincérité subjective totale».

(4) جعيط، **الوحي**، ص 97.

(5) تذكر السّير القديمة أنّ ملَكين، أضجعا الرّسول، وشقّا بطنه، واستخرجا العلَقة السّوداء من قلبه، ثمّ غسلاه بالثّلج، كما غسلا أحشاءه، و قد كان ذلك لرابعة من مولده، وهو يرعى الغنم خلف بيوت بني سعد (عند حليمة).

السّنة الثالثة من مولده صلّى الله عليه وسلّم، وقيل كان في الرّابعة»[1]. إنّ لروايات شقّ الصّدر أصولاً، فهي تستند إلى سورة الشّرح ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشّرح: 1]، وكما تُلاحظ لا ذكر لتفاصيل ماديّة في هذه الآية[2]، وإنّما صارت الإشارة القرآنيّة نواة تراكبت عليها تأويلات ومرويّات. والأصل الثّاني لهذه المرويات هو حديث رواه مالك عن الرّسول، وقد أورد مسلم (ت 268 هـ) حديث شقّ الصدر ضمن باب «الإسراء برسول الله» في كتاب الإيمان: «عن أنسِ بنِ مالكٍ قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أتيتُ فانطلقوا بي إلى زَمْزَمَ، فشُرح عن صدري، ثم غُسل بماء زَمْزَمَ، ثمّ أُنزِلتُ»[3]. وأورد البخاري (ت 256 هـ) رواية واحدة للحديث[4]. وتختلف الروايات في تفاصيل الحادثة ومرّاتها، إذ يُفهم من روايات

---

(1) **نهاية الإيجاز**، ج 1، ص 38.

(2) يستعرض أصلان عبد السّلام حسن مواقف بعض كتّاب السّيرة المُحدَثين الّذين اطّرحوا رواية شقّ الصّدر وانتقدوها كعبد الحميد جوده السحّار في كتابه: **محمّد رسول الله والذين معه**، حيث اعتبرها قد وُضِعت بعد صدر الإسلام شرحاً لآية الشّرح... ومحمّد لطفي جمعة في كتابه: **ثورة الإسلام وبطل الأنبياء**، إذ اعتبر الرّواية داخلة في باب الخوارق. راجع: الفصل الثالث من كتاب أصلان عبد السلام حسن، **قِراءة نقدية في كُتب السّيرة النّبوية** (مصر: الهيئة المِصرية العامّة للكِتاب، 1989)، ص 38-39. ويذهب الكاتب نفسه إلى نقض الرّواية: «والحقّ أنّه كان يجب سدّ الأسماع عن مِثل هذه الرّوايات، وطيّ الصّحف دونها وتطهير تاريخنا الثّقافي من ذلك الغلوّ العريض»، ص 47.

(3) منصف الجزّار، «**المِخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرّسول**»، (دكتوراه دولة، جامعة منوبة بتونس، 2003)، ص 188، [مرقونة، رقمها T1956]. وقد خصّص الباحث الفصل الثاني من الباب الثّاني، لحادثة شق الصدر، وأورد جدولا لمروياته (ص 203-204 من الجزء الأوّل)، وحلّل أبعادها تحليلاً إضافياً. وراجع رواية أخرى لشقّ الصّدر في **الجامع الصّحيح** لمُسلم: حدثنا شيبانُ بنُ فروخَ. حدثنا حمادُ بنُ سَلَمَةَ. حدثنا ثابت البُناني عن أنس بن مالك؛ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل صلى الله عليه وسلم، وهو يلعب مع الغِلمان، فأخذه فصرعه فشقّ عن قلبه، فاستخرج القلب، فاستخرج منه عَلَقَةً. فقال: هذا حظُّ الشيطان منك. ثمّ غسله في طَسْت من ذهب بماء زَمْزَم، ثم لأَمَه، ثم أعاده في مكانه. وجاء الغِلمان يسْعَوْن إلى أمه (يعني ظِئرَه) فقالوا: إنّ محمّداً قد قتل. فاستقبلوه وهو مُنْتَقَعُ اللّوْن. قال أنس: وقد كنت أرى أثرَ ذلك المِخْيَطِ في صدره» (بيروت: دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، المجلّد الأول، الجزء الأوّل، ص 101 -102.

(4) نفسه (**المِخيال العربي**)، ج 1، ص 228.

مسلم أنّ شقّ الصدر حصَلَ في مناسبات عديدة، ويظهر الملَكين في شكل كَرْكِيَيْنِ (طائرين) في بعض الرّوايات. . .

ومهما يكن أمر هذه الاختلافات الواقعة في تمثّل المخيال للحادثة، وكسوتها صوراً مادية عجيبة، فإنّ قيمتها تتمثّل في الأبعاد الرمزيّة الكامنة فيها. وقد أجملها منصف الجزّار في بحثه عن **الخوارق المنسوبة إلى الرّسول** بقوله: «فعيسى الذي لم يتمّكن الشّيطان من النفاذ إليه في لحظة ولادته، لن «يتميّز» عن محمّد الذي سيُستخرج منه حظّ الشيطان بعملية عجيبة مبهِرة؛ وسليمان الذي فقد خاتَمه، ففقد سلطانه «يتفوّق» عليه محمّد لأنّ خاتَم النفوذ والسلطان قد ختمه الملاك في قلبه، وظهرت علامته بشكل دائم على ظهره، والطّسْت الذي كان في تابوت بني إسرائيل، والذي غُسلت به قلوب الأنبياء، وقع اعتماده في غسل قلب محمّد، ويكمن الفارق في أنّ المراد بغسل قلوب الأنبياء ظاهر قلوبهم-على حدّ عبارة الحَلَبي- والحال أنّ الأمر نفذ إلى الأعماق بالنّسبة إلى محمّد، فشُقّ الصّدرُ واسْتُخرِج القلبُ، وفُتِح وغُسِل بماء زَمْزَمَ المسكوب في الطّسْت»[1]. وقد سقنا الشّاهد لكونه يُبِين عن مقاصدِ التمجيد التّي استحكمت في مرويات شقّ الصدر، وتتّفق هذه المقاصد مع ما ذكرناه من كلَف الطّهطاوي بالتمجيد والإطراء في سيرته.

يمكن كذلك، أن يُنظر إلى مرويّات شقّ الصدر من زاوية التّاريخ، إذ ذكر صاحب **الأغاني** أنّ أُمَيَّةَ بن أبي الصّلت الشّاعر الجاهلي شُقّ صدرُه في الجاهلية[2]. وقد أشار منصف الجزار إلى تشابه قصة شقّ الصدر في **دلائل النبوّة** لأبي نُعَيْم الأصفهاني، وقصّة شقّ صدر أميّة في كتاب **الأغاني**[3]، وهكذا لا نعدِم أصلاً تاريخياً وثقافيّاً لتلك المرويّات، أصلاً سابِقاً للإسلام.

أمّا أصحاب المنزع المقارني مثل ط. أندري، فيذهبون إلى أنّ قصّة «شقّ الصّدر» شائعة لدى كثير من الشعوب، إذ يدّعي السّحَرة بأستراليا أن «ملَكاً» يستحوذ

---

(1) نفسه، ج 1، ص 228.

(2) **تجريد الأغاني** لابن واصل الحمَوي، تح. طه حسين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: مطبعة مصر، 1955)، الجزء الثاني من القسم الأول، ص 512-513.

(3) المنصف الجزّار، «**المِخيال العربي**»، ج 1، ص 210

عليهم فيشقّ بطونهم، ويثبّت فيها ضرباً من الحِجارة (Cristal de roche)، تمنَحهم قدرة على التنبّؤ[1]. . .

فكيف اكتفى الطّهطاوي بنسْخ الخوارق، وهو «الرائد» المُصلِح الذي اطّلع على حضارة الغرب وفكره في باريس، قصَبة المدنية الأوروبية؟ وكيف تعطلت آلة النّقد لدى مثقف تَلْمَذَ بفرنسا لبعض المستشرقين؟

د. حظّ الحداثة والتّجديد في سيرة الطّهطاوي

علّق فاروق أبو زيد «محقِّق» إحدى طبعات **نهاية الإيجاز** على تفسير الطّهطاوي للإسراء والمعراج بقوله: «وأهمّ ما في هذه الكلمات السّابقة للطّهطاوي أنه يحاول أن يؤكّد رأيه بما اطّلع عليه من تطوّر في العلوم الطّبيعية، ولعلّه بذلك يكون أوّلَ مفكّر عربي في العصر الحديث، حاول أن يلائم ما بين الإسلام والعلم الحديث»[2]. وهذا رأي متهافت، إذ إنّ رفاعة رافع الطّهطاوي ناقل عن البيضاوي (ت 685 هـ)، والبيضاوي يعتمد على الرّازي (ت 604 هـ). وقد راجعنا **مفاتيح الغيب**[3]، فوجدنا العباراتِ متماثلةً لدى المُؤلِّفين:

الطّهطاوي: نهاية الإيجاز	الرّازي: مفاتيح الغيب
* وكما قاله البيضاوي بما ثبت في الهندسة، أنّ ما بين طرفي قُرْصِ الشّمس ضِعف ما بين كرة الأرض مائة ونيفاً وستين مرّة (تحقيق فاروق حامد وعبد الرحمان حسن، ج 1، ص 131).	* قُرْص الشمس يساوي كرة الأرض مائة وستّين مرة (ج 19، ص 149).

(1) Tor Andrae, *Mahomet*, op. cit., p. 35.

(2) **محمّد صلّى الله عليه وسلّم**، بتحقيق فاروق أبو زيد، مصدر سابق، ج 2، ص 5. وقد أشرنا في مبدأ الحديث عن **نهاية الإيجاز** إلى فساد التحقيق الذي عمِله أبو زيد.

(3) الرّازي (ت 604هـ)، **مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الفكر، 1995)، جزء 19.

* يُستبعد في العقل صعود الجسم الكثيف من مركز العالم إلى ما فوق العرش، فكذلك يُستبعد نزول الجسم اللّطيف الروحاني من فوق العرش إلى مركز العالم (ج 1، ص 131).	* يُستبعد في العقل صعود الجسم الكثيف من مركز العالم إلى ما فوق العرش، فكذلك يُستبعد نزول الجسم اللطيف الروحاني من فوق العرش إلى مركز العالم. (ج 19، ص 150).

فأين العلوم الطبيعيّة الحديثة؟

لقد عمد فاروق أبو زيد إلى حذف عِبارة وردت في نصّ الطّهطاوي الآتي: «وكما قاله البيضاوي بما ثبت في الهندسة أنّ ما بين طرفَيْ قُرص الشمس. . .»[1]. حذف منه عبارة [وكما قاله البيضاوي][2]، وقد فعل ذلك قصداً ليُوهم بحداثة خطاب الطّهطاوي، لأنه أثبت العبارة في متن الكتاب كاملةً، وحذفها في المقدّمة[3]!

إنّ «الحداثة» هنا لا تنبع من نصّ السّيرة في ذاته، بقدر ما هي إسقاط من الباحث، فما دام الطّهطاوي مُصلحاً اطّلع على علوم الغرب، وجب أن يُبحث قَسراً في سيرته عن معالم الحداثة! لقد اطّلع الطّهطاوي مثلما ذكرنا على علوم الغرب حين سافر إلى فرنسا سنة ستّ وعشرين وثمانِمائة وألف، ومكث خمسَ سنوات بباريسَ، وتَلْمَذ لمُستشرقين مبرِّزين من أمثال دي ساسي ودي برسفال. . . ودعا إلى نقل علوم الغرب المستحدَثة في كتابيه **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصريّة** و**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وباشر بنفسه نقل مؤلفات لمنتسكيو وغيره[4]. . . لكن هل استفاد من منهجيّات الغرب التّاريخيّة والنقدية في كتابة السّيرة؟

إنّ النقد في **نهاية الإيجاز** ضامِر وحتّى إن وجد، فإنّ الكاتب يوجّهه لخدمة التمجيد، مثلما فعل في ردّه لقصة «الغرانيق العلا»، وتكذيب ما شاع من هُيام الرّسول بزينب بنت جَحش، وقد تقدّم الكلام في ذلك. والغريب أنّ الشواغل الإصلاحيّة التي

(1) **نهاية الإيجاز**، تحقيق فاروق حامد وعبد الرحمان حسن، ج 1، ص 131.
(2) انظر تحقيق أبو زيد، ج 2، ص 4 (الشاهد الذي نقله عن الطّهطاوي في المقدّمة وحذف منه عبارةً: «وكما قاله البيضاوي»).
(3) نفسه، ج 2، ص 65 (المتن).
(4) ذكرنا ذلك منصّلاً في مبدأ حديثنا عن سيرة الطّهطاوي.

ملأت كتب الطّهطاوي التي سبقت **نهاية الإيجاز**- وهو آخر ما ألّف- تخبو تماماً، فلا نكاد نعثر سوى على إشارتين يتيمتين، ترد الأولى في مقام حديثه عن فداء أُسارى بدر بتعليم غلمان أهل المدينة الكتابة «ومن هنا تعلم أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان حريصاً على تعليم الكتابة التي هي التمدّن الأوليّ للنوع البشري»[1]. أمّا الثانية فهي تعليق على إشارة سلمان الفارسي بحفر الخَندق: «دلالة على استحباب حصول الإسلام على أدوات الأشياء النافعة الموجودة بالممالك الأجنبية كما هو جار الآن بالبلاد الإسلاميّة الرّاغبة في تجديد المنافع للحرب والسلّم»[2].

لقد عايش الطّهطاوي الفكر العقلاني والعلماني... بفرنسا مدّة ليست باليسيرة، ثمّ عمِل سيرة مغرِقة في التقليد والتّمجيد، تنافس فيهما السّير القديمة، حتّى أنّ الباحث يَحار مُسائلاً نفسه: هل إنّ طهطاوي **التّخليص والمناهج** هو نفسه طهطاوي **نهاية الإيجاز**؟[3]

إنّ هذا «اللّغز» يجد حلّه في ضوء نِظرة الطّهطاوي إلى الغرب، وإلى التمدّن. فقد قال في كتاب **المناهج**: إنّ لكمال التمدّن والعُمران، واسطتين، إحداهما: تهذيب الأخلاق بالآداب الدينيّة، والواسطة الثانية هي المنافع العموميّة (أندوستريا)، التّي تعود بالثروة والغِنى على عموم الجمعيّة[4]. أمّا الواسطة الأولى فهي محلّ تقديس وفخْر على الغرب نفسه، وجب الاستمساك بها صافية سلفية، وإنّما يحتاج المسلمون إلى الواسطة الثانية (الأندوستريا)، وربّما يحتاج الغرب ضمناً إلى الأخلاق الدينيّة الإسلامية، **فلا توجد مدينة أخرى كباريز، لا تغيب عنها شمس العلم أبداً، لكن ليل الكفر بها لا ينجلي**[5].

---

(1) **نهاية الإيجاز**، ج 2، ص 66-67.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 108.

(3) Cf. Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., pp. 581-583.

اعتمدنا على دراسة سبانخ وكثيرٍ من آرائه في هذا الموضوع، فبحثه عن الطّهطاوي مفيد.

(4) الطّهطاوي، **مناهج الألباب المصريّة في مباهج الآداب العصريّة**، ط 2 (مصر: شركة الرّغائب، 1912)، ص 7-8.

(5) نقلها سبانخ عن الطّهطاوي في **تخليص الإبريز**:

Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., pp. 582-583.

لقد كتب الطّهطاوي السّيرة في مرحلة متقدّمة من حياته، وهي ظاهرة لاحظناها لدى كثير من الكُتّاب العرب المحدَثين وحتّى الغربيين[1]، وفي مثل هذه المرحلة من العمر ينحسر النظر النّقدي، وتجيش المعاني الرمزيّة والغيبيّة. . . فيكون التفكّرُ موجَّهاً أساساً إلى الماضي، استقراء واعتباراً، وهو ما جعل نيتشه (Nietzsche) يعتبر الثقافة التّاريخيّة، ثقافة شيوخ يبحثون عن الاعتبار والتعزّي بواسطة الذكرى[2]. ولا ننسى شخصيّة الواعظ الكامنة في نفس الطّهطاوي تحضّه على الإطراء والتّمجيد، وتُلجِم التجديد في الدّين، وفي ما تعلّق بتاريخ النبيّ محمّد.

الاتّجاه الثاني
تجديد الخطاب التمجيدي

أدّى الاتّصال المتين بأوروبا خلال الحِقبة الاستعمارية منذ أواسط القرن التّاسعَ عشرَ، إلى ظهور جيل من المثقّفين العرب، اطّلع على ثقافة الغرب الحديثة، وتكوّن بمدارس أوروبيّة. ويمثل طه حسين (ت 1973)، ومحمّد حُسين هيكل (ت 1956)، ومُصطفى عبد الرّازق (ت 1947). . . أعلامَ هذا الجيل من المجدِّدين. ولا يُمكن أن نفهم وِجهة هذه الحركة الفكرية بمعزل عن جهود الشّيخ محمّد عبدُه (ت 1905) أستاذِهم، إذ هو «أحد مُؤسّسي الإسلام الحديث، وذلك أن جهوده في التّوفيق، بين أصول الإسلام وبين الآراء العلمية الغربيّة، كان لها خطرها في العالم الإسلامي أجمعَ»[3].

---

(1) لنضرب مثالين: فقد ظهرت سيرة لشوقي ضيف سنة ألفين، وهي مرحلة متقدّمة من حياته العلميّة = **محمّد خاتَم المرسلين** (مصر: دار المعارف، 2000). وألّف غودفروا ديمومبين (Gaudefroy-Demombynes) كتابه **محمّد** عن سنّ تناهز أربعاً وتسعين سنة.

(2) Nietzsche, *Considérations inactuelles* (Paris: Aubier-Montaigne, 1964), p. 323: «Mais à la vieillesse convient une occupation de vieillards, celle qui consiste à regarder en arrière, à totaliser, à conclure, à chercher une consolation dans le passé, au moyen du souvenir; bref, c'est la culture historique».

(3) تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر** (1928)، تعريب عبّاس محمود (مصر: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، [د. ت.])، ص 4.

إن اكتشاف هذا الجيل للثقافة الغربية، لم يكن بالهيّنِ، وقد عبّر سميث (W. C. Smith) عن ذلك بعبارة بليغة، إذ قال: «إنّ اكتشاف المسلمين للغرب، كان من وجوه كثيرة، اكتشافاً مُؤلماً لـ[نظرة] الغرب العدائيّة تُجاه الإسلام»[1]. ولعلّ كتاب هيكل **حياة محمّد** يُعبّر من خلال السّيرة النبوية عن شواغل جيل التّجديد في الثقافة العربيّة الحديثة.

أ. سيرة ملأت الدنيا، وشغلت النّاس

إنّ ما أثاره كتاب هيكل من جدل، أكسبه شُهرة لدى خاصّة المسلمين وعامّتهم، ولدى غيرهم كذلك، فسار كتاب **حياة محمّد**، كما سارت سيرة ابن هشام قديماً. وانكبّ على الفحص عن أمره العلماء منذ صدوره سنة خَمسٍ وثلاثين وتِسعِمائة وألف. حتّى كثُرت فيه الدّراسات بمختلف اللغات. وقد دعتنا هذه الوفرة إلى «الاقتصاد» في دراسة الكتاب لئلا نكرّر من سبَقنا، واكتفينا ببسط مسائلَ لم يعرِضْ لها جُلّ الباحِثين بالدّرسِ.

درس محمّد حُسين هيكل (1888-1956)، بفرنسا حيث حصَل على شهادة الدكتوراه في الاقتصاد السّياسي من جامعة باريس[2]، وقد خاض عند عودته إلى مصر في الصّحافة، فرأس تحرير جريدة **السّياسة**، لسان حزب الأحرار الدستوريين [تأسّس سنة 1922]، وهو الحزب الذي ضمّ رموزاً من المجدِّدين، كطه حسين ومُصطفى عبد الرزاق. . . وقد كانت جريدة **السّياسة** آنذاك، مِنْبَراً للدّفاع عن التّجديد، إذ دافعت عن كتاب علي عبد الرزاق (ت 1966): **الإسلام وأصول الحكم**[3]. ثمّ خلفت جريدةُ **السّياسة الأسبوعيّة** جريدةَ **السّياسة**، فكانت كذلك

---

(1) Smith, *Islam in Modern History*, op. cit., p. 77: «Muslim discovery of the west, was in large part a pained discovery of western antipathy to Islam».

(2) عنوان أطروحة هيكل: «**دَيْن مِصر العام**» («*La dette publique égyptienne*»). راجع حول مسيرة هيكل في السّياسة والعلم كتاباً ضخماً لمصطفى القصير، **محمّد حسين هيكل ودوره في السّياسة المِصرية، 1888-1956** (مصر: الهيئة المصرية العامّة للكِتاب، 2003).

(3) صدر كتاب علي عبد الرزاق سنة 1925، وقد كان الشّيخ علي قاضياً شرعيّاً، فاتُهم من قِبل هيئة كبار العلماء، بمُخالفة الدين، وعُزل عن وظيفته . . . وسبب البلاء، هو أطروحته في =

مِحْضَناً لآراء المجدِّدين. وقد انتقل هيكل من الصِّحافة «المُسيَّسة» إلى لُجّة السّياسة، فوَلِيَ وزارة الدّولة سنة سبع وثلاثين وتسعمائة وألف. ثمّ وزارة المعارف سنة ثمان وثلاثين وتِسعِمائة وألف. . . فرئاسة مجلس الشّيوخ سنة خمسٍ وأربعين وتسعمائة وألف[1].

كتب هيكل سنة اثنتين وثلاثين وتسعِمائة وألف ستةَ مقالات في **السّياسة الأسبوعيّة** لمناقشة كتاب المستشرق الفرنسي إميل درمنجم (E. Dermenghem) عن محمّد[2]، ثمّ طوّر مشروعه إلى كتاب متكامل في السّيرة، وسمه بـ **حياة محمّد**[3]. وقد عرَفت هذه السّيرة انتشاراً مدهِشاً إذ نفدت عشرة آلاف النّسخةِ في ظرف ثلاثة أشهر، وطُبعت بعد ذلك مرّاتٍ عديدة[4].

ظهر الكِتاب إذن أوّلَ مرة سنة خمس وثلاثين وتسعِمائة وألف حسَب جُمهور الباحثين، ويبدو من خلال بعض الدّراسات أنّ هيكل ما فتئ ينقّحه، ويَزيد فيه بصدد كلّ طبعة من الطّبعات الثّلاث الأولى[5]. وقد نفق **حياة محمّد** فشغل القرّاءَ ومشايخَ الدّين، باعتباره نصّاً يختطّ نَهجاً جديداً في كتابة السّيرة، أثار غضب بعض النّاس، وإطراء بعضهم. وقد لاحظنا أنّ «النّقع المُثار» حول الكتاب، لا يستند في أحيان عديدة، إلى حقيقة النصّ وحدوده، فوجّهنا النّظر إلى هذه المسألة الجليلة: **ما هو الحدّ بين ما قال هيكل في الكتاب، وما قِيل عنه؟** وهل هناك تناسب بين المقالين؟

ب. هل كتب هيكل سيرة «على الطّريقة الحديثة»؟

ذكر هيكل في تقديم الكتاب عبارة سائرة بين الباحثين، تلخّص مقاصده:

= الإسلام وأصول الحكم، القائلة: إنّه لا يُمكن أن نثبت الإجماع على الخلافة في التاريخ. راجع: آدمس، **الإسلام والتجديد**، مرجع سابق، ص 254 وما بعدها.

(1) انظر مثلاً: القصير، **محمّد حُسين هيكل**، مرجع سابق.

(2) Emile Dermenghem, *La vie de Mahomet* (Paris: 1929).

(3) اعتمدنا على طبعة دار إحياء التراث العربي (بيروت: 1983).

(4) انظر مثلاً: علي العريبي، **أضواء على كتب السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 142.

(5) Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972).

«وهداني تفكيري آخرَ الأمر إلى دراسة حياة محمّد، صاحب الرّسالة الإسلاميّة، وهدف مطاعن المسيحيّة من ناحية، وجُمود الجامدين من المسلمين من النّاحية الأخرى، على أنْ تكون **دراسة علميّة على الطريقة الغربيّة الحديثة**، خالصة لوجه الحقّ، ولوجه الحقّ وحده»[1]. فهل أدرك الكاتب مقاصده؟

صدّر هيكل كتابه بقائمة في المراجع العربيّة والغربيّة، وأحال في المتن على بعض المصادر القديمة، على الواقدي عند حديثه عن صُلح الحديبيّة: «ثمّ كُتبت العُهدة بين الطرفين، وفيها أنّهما تهادنا عشرَ سنين، في رأي أكثر كُتاب السّيرة، وسنتين في قول الواقدي»[2]، واعتمد على ابن إسحق في تفنيد قصّة الغرانيق[3]، واختصر ما أورده ابن سعد في طبقاته عن وفادات العرب على الرّسول [السّنة التاسعة من الهجرة]. أمّا أكثر المصادر حضوراً لدى هيكل، فهي سيرة ابن هشام، ويبدو من بعض المواضع أنّها تكتسب حُجيّة لدى الكاتب، إذ تحدّث عن معجزات غار ثور[4]، ثم أورد ما ذكره درمنجم من تلك المعجزات، وعلّق على كلّ ذلك بقوله: «على أنّ هذه المُعجزة، لم ترد في سيرة ابن هشام، بل كلّ ما أورده هذا المؤرخ في سياق قصّة الغار ما يأتي...»[5]. وينقل هيكل في مواضع لا تُحصى عن سيرة ابن هشام، دون أن يذكره، فتتشابه العبارات وتفاصيل الوقائع. وقد بيّن ويسّلس (Wessels) بإسهاب يُغني عن التّكرار أنّ هيكل كاد يقتصر على مرويات ابن هشام، رغم أنّه وعد بالرجوع إلى ابن سعد والواقدي.

يسترسل هيكل في سرد الوقائع، ولا يُعنى بإسناد الأخبار في أغلب مواضع الكتاب، فكأنّ قصّة السّيرة متّفق عليها، لا يُحتاج في كتابتها إلى توثيق الروايات وردها إلى مصادرها. وأشهرُ قصّة للسيرة لدى المحدَثين هي سيرة ابن هشام، ولهذا

---

(1) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 37.
(2) نفسه، ص 382.
(3) نفسه، ص 180.
(4) الغار الذي أوى إليه الرّسول وأبو بكر، في طريق الهجرة إلى يثرب. وهو غار بجبل ثور حَسَب أرباب السّير. والمعجزات التّي تُروى في ذلك هي نسيج العنكبوت، والحمامتان والشجرة.
(5) **حياة محمّد**، ص 225.

عمد هيكل إلى الاستنساخ منها بالإحالة حيناً، وبالسّكوت عن الإحالة في أحيان. لكنّ هيكل يقع في «الإثم» نفسه الذي قارفه ابن هشام حين «هذب» سيرة ابن إسحق فحذف منها «ما يسوء بعض النّاس ذكره».

كتب هيكل **حياة محمّد**، وهو يستحضر المطاعن الغربيّة على الرّسول، **فأخضع سيرة ابن هشام إلى رقابة لا تسمح بإظهار أشياء قد يُفيد منها الطاعنون**، إذ يذكر بصدد الحديث عن غزوة بدر: «هذه عِير قريش، فاخرجوا إليها لعلّ الله يُنفلكموها»[1]، أمّا عِبارة ابن هشام فهي «هذه عِير قريش، **فيها أموالهم**، فاخرجوا إليها، لعلّ الله يُنفلكموها»[2]. فحذف هيكل كلمة «فيها أموالهم»، حتّى لا يُفهم منها أن الغزواتِ كانت ترمي إلى قطع الطرق وجمع الغنائم، كما يدّعي بعض المستشرقين[3]. وحاول هيكل أن يقلّص من راوية الخوارق عن ابن هشام، فذكر في قصّة الهجرة إلى المدينة تعقّب سُراقة بن جُعْشُم للنبيّ وأبي بكر دون أن يذكر عبارة ابن هشام: ظهر إبليس في صورة سُراقة[4]. وعلى هذا النّحوِ هذب هيكل سيرة ابن هشام، فطمس منها ما يُعارض مقاصده التمجيديّة، التّي تناسب وقته. فكان ابن هشام أكثرَ عفويّةً في إيراد الوقائع، من المثقّف الحديث، كما كان ابن إسحق أكثرَ جرأة من ابن هشام.

وضمن أُفق الحداثة التّي يريد هيكل أن ينتسب إليها، يرتاب في قصّة شقّ الصدر ويُؤيّد مذهب المستشرقين (مُوير ودرمنجم)، و«المفكّرين من المسلمين» في أنّ «حياة محمّد كانت كُلّها إنسانيّة سامية، وأنّه لم يلجَأْ في إثبات رِسالته، إلى ما لَجأ إليه مَنْ سَبَقه من أصحاب الخوارِق»[5]. ويعيب الكاتِبُ على بعض كُتّاب السّير والمُفسِّرين والمُستَشرِقين، أخذَهم بِقِصّة «الغرانيق العُلا»، ويقرِّرُ أنّه «حديثٌ ظاهر التّهافت، ينقُضه قليل من التّمحيص، وهو بعد حديث ينقض ما لِكُلّ نبيّ من

---

(1) نفسه، ص 269.

(2) ابن هشام، **السّيرة**، مرجع سابق، ص 590.

(3) Wessels, *A Modern Arabic Biography*, p. 200.

(4) Ibid., pp. 197-198.

(5) **حياة محمّد**، ص 129، وما قبلَها.

العِصمَة في تبليغ رسالات ربّه»[1]. وقد أصاب الكاتب في الاحتِجاج بالقُدامى، في ردّ قصّة الغرانيق[2].

إنّ محمّد حُسين هيكل معدود ضمن تلامذة «الأستاذ الإمام» محمّد عبده[3]، وقد حصر محمّد حمزة مشروع عبدُه الإصلاحي في ثلاثة مبادئ هي: إثبات جوهر الإسلام العقلي إزاء الخصوم، وتجديد العقيدة بنبذ ما علِق بتراث الإسلام من خرافة، وإصلاح التّعليم[4]. ونجد صدى في **حياة محمّد** لهذه الهواجس الإصلاحيّة، ففكرة بشريّة الرّسول لدى هيكل تتأتّى من كتابات «الأستاذ الإمام»، إذ يقول: «نُريد أن ندخله [الرّسول] في حوزة التاريخ الإنساني، إنساناً شاعراً بوجود، مفكّراً بعقله، منقاداً أوّلاً بالوحي الإلهي، ثم بعواطفه وروحه، كما يدرس أبطال التاريخ، وعظماء الأمم»[5]. ويُورد هيكل آراء عبدُه مسندَة إليه، في غير موضع من الكتاب، بل إنه قد يُفسح المجال بإسهاب، لنقل آراء عبدُه مثلما فعل في المبحث

---

(1) نفسه، ص 176.

(2) في أخبار السّيرة أنّ الرّسول رأى من قومه كفا عنه، فتمنّى ألا ينزل عليه شيء ينفِرهم منه. فجلس يوماً مجلساً من أندية قومه حول الكعبة، فقرأ عليهم ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: 1] حتّى إذا بلغ ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [النجم: 19-20]، ألقى الشيطان على لسانه: : «تلك الغرانيق العلا وإنّ شفاعتهنّ لترتجى»... فسجد الرّسول وسجد معه كفار قريش، ثمّ صحّح جبريل ما ألقى الشيطان على رسول الله...، انظر مثلاً: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج 1، ص 174-176. وقد ذكر الطهطاوي أنّ جماعة من العلماء والمحدّثين كمحمّد بن خُزيمة والبيهقي (ت 458 هـ)، أنكروا هذه القصّة واعتبروها من وضع الزّنادقة، راجع: **نهاية الإيجاز**، مصدر سابق، ج 1، ص 104، وما بعدها.

(3) عدّه تشارلز آدمس في كتابه: **الإسلام والتّجديد في مصر**، ضمن هؤلاء الجماعة (الفصل العاشر: «الجيل المعاصر من المحدَثين»)، مرجع سابق. وانظر كذلك: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابِق، الفصل السابع: «تلامذة عبده في مصر».

(4) راجع أطروحة محمّد حمزة، «الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي المعاصر» (شهادة تعمّق في البحث، كليّة الآداب بمنوبة، 1991)، ص 15 وما بعدها. وقد طُبِعت هذه الأطروحة مُعدّلة فحذف صاحبُها التّمهيد الّذي أحلنا عليه آنِفاً: **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، ط 1 (الدار البيضاء؛ بيروت: المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري؛ المركز الثقافي العربي، 2005).

(5) محمّد عبده، **الإسلام والنصّرانية، مع العلم والمدنية** (مصر: مكتبة محمّد صَبيح 1954)، ص 210.

الثاني من الخاتمة، حيث نجد ثلاث صفحات من كتاب **الإسلام والنصّرانيّة مع العلم والمدنيّة**، أوردها ليثبت أنّ «ما يُعاب على المسلمين ليس من الإسلام»[1].

لم يكن هيكل خاضعاً لأثر الحَركة الفكرية الإصلاحية، فحسْب، بل أثرت فيه كذلك الثقافة الغربيّة الحديثة، التي اطلع على نصيب منها، لمّا أقام بفرنسا طالبَ علم. إذ ينفي ضمناً خبر «الطير الأبابيل»، ويذكر أنّ وباء الجُدري فتك بجيش أبرهة[2]، وفي ذلك أثر بيِّن لتأثير الفلسفة العقليّة، والوضعيّة الغربيّة.

لم يحسم هيكل الجدل بصدد المعجزات مثلما فعل في مسألة «الطير الأبابيل»، فقد أبدى تذبذباً بين نفيها، والسّكوت عن التعليق عليها، ومحاولته «تحديث» المعجزة «وعلمنتها»... يسكت الكاتب عن التعليق على معجِزة الشّاة المسمومة التّي أهدتها زينب بنت الحارث امرأة سلاّم بن مِشكَم -من يهود خيبر- إلى الرّسول، بعد غزوة خيبر [السّنة السّابِعة من الهجرة]: «وتناول عليه السلام، فلاك منها مضغة، فلم يسغها، وكان بِشْر بن البَرَاء معه، قد تناول منها مثل ما تناول. فأمّا بشر فأساغها وازدردها. وأمّا الرّسول فلفظها وهو يقول: إنّ هذا العظم ليخبرني أنه مسموم. ثمّ دعا بزينب فاعترفت»[3]. ونجد الكاتب في بعض المواضع من السّيرة متردِّداً تردّداً بيّناً في شأن المعجِزة كقوله في مسير جيش المسلمين إلى تبوك [غزوة العُسرة في السّنة التاسعة من الهجرة] لغزو الرّوم: «وإنّهم لكذلك إذ مرّت بهم سحابة أمطرتهم، فارتوَوْا، وأصابُوا من الماء ما شاؤوا وزايلهم الفزع، وطار أكثرهم سروراً، وأقبل بعض منهم على بعض يقولون إنها معجزة. أما آخرون فقالوا: إنّما هي سحابة مارّة»[4].

ويعكس هذا «التخبّط» بشأن المُعجزة صراعاً معهوداً لدى جيل المجدِدين والمُصلِحين، صراعاً بين ثقافة كلاسيكيّة، قائمة على التسليم، وثقافة حديثة تؤمن

---

(1) **حياة محمّد**، ص 571-573، وانظر ذكراً لعبده في مواضع أخرى: ص 70، وص 181، وص 520.

(2) نفسه، ص 119-120.

(3) نفسه، ص 398.

(4) نفسه، ص 461.

بنّسبيّة الحقائق[1]. . . ولعلّ «احتيال» الكاتب في رواية بعض المُعجزات يُبرز بجلاء تمزّقه بين القَبول بدافع الإيمان، والنفي نبذاً للخوارق، ولِما يُجافي منطِق العقل، إذ يقبل مُعجزة الملائكة الذين أمدّ بهم الله المُسلمين يوم بدر بشيء من المواربة، تظهر من قوله: أمدّهم الله بالملائكة يُبشّرونهم ويزيدونهم تثبيتاً[2]. وقد أورد آياتٍ من القرآن تُناسب تشذيبه لهذه المُعجزة: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ۚ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: 12]، وههنا يُغيّب هيكل نصّاً قُرآنيّاً صريحاً في ذِكر الملائكة الّذين قاتلوا مع المُسلمين يوم بدر: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ * بَلَىٰٓۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عِمران: 123–125]، وهكذا لم يكن هيكل داعية التّجديد بأكثرَ جُرأةً من بعض القُدامى، إذ اعترض أبو عيسى الورّاق قديماً على حُضور الملائكة بدراً، وقال: «أين كانوا يوم أُحد؟»[3].

سعى هيكل طلباً للحداثة إلى «**علمنة**» **أخبار بعض المعجزات**، كفعله بقصّة الإسراء، إذ يقرّ الإسراء بالرّوح، والمعراج بالرّوح كذلك، ثم يقول إن «تقابل قوى الكون في صورة معيّنة قد طوّع «لماركوني» إذ سلّط تيّاراً كهربائيّاً من سفينته التّي كانت راسية بالبندقيّة، أن يضيء بقوّة الأثير مدينة سِدْنِي في أستراليا، وفي عصرنا هذا يقرّ العلم نظريات قراءة الأفكار، ومعرفة ما تنطوي عليه، كما يقرّ انتقال الأصوات على الأثير بالرّاديو»[4].

---

(1) Sabanegh, *Muḥammad*, p. 414: «Il est difficile de ne pas voir dans ces contradictions un signe du débat intérieur entre une culture traditionnelle sans questions, ni problèmes, et une culture rationaliste, positiviste même à la limite, acquise au contact de l'occident».

(2) **حياة محمّد**، ص 279.

(3) الماتُريدي، **التّوحيد** (بيروت: 1970). نقلاً عن عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى، إلى نهاية القرن الرّابع/ العاشر** (تونس: الدّار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر، 1986)، ص 477.

(4) **حياة محمّد**، ص 208.

إنّ قصّة الإسراء والمعراج، من الأخبار التّي افترقت فيها روايات المسلمين على ثلاث مقالات، حسَب القاضي عياض، فذهبت طائفة إلى أنه إسراء بالرّوح، وأنه رؤيا مَنام، وأيّدوا ذلك بنصّ القرآن ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: 60]، وبما ورد في رواية عائشة: ما فقدت جسد رسول الله صلّى الله عليه وسلم، وفي رواية معاوية: كانت رؤيا من الله صادقة. ويذكر صاحب كتاب **الشفا** أنّ «معظم السلف والمسلمين» ذهبوا إلى أنه إسراء بالجسد، وفي اليقظة، وقالت طائفة ثالثة كان الإسراء بالجسد من المسجد الحرام إلى بيت المقدس، والعُروج إلى السّماء بالروح[1]...

وقد استمرّ «الجدل» في الإسراء خلال العصر الحديث، لدى كُتّاب السّير والباحثين، فاحتفظ المقلّدون، ومَنْ أنتج خطاباً رسميّاً إرضاء للمخيال الإسلامي، برواية الإسراء جسداً وروحاً، أمّا روايتا عائشة ومُعاوية، فقد تمّ «تجاوزهما في التّفاسير بالمأثور ومرويّات السّيرة في الأطوار اللاحقة، ليقع الاحتفاظ بـ«قراءة رسميّة» سيتمّ التّعامل معها، ترديداً في بعض الأحيان، وتوسّعاً في غالب الأحيان»[2]. أمّا مَنْ قصد إلى التّجديد مقصدَ هيكل، فقد رجّح الإسراء بالروح، وفي سيرة الشّيخ عبد العزيز الثّعالبي: **مُعجِز محمّد رسول الله صلى الله عليه وسلم**[3] مقالاتٌ صريحة في ذلك، إذ اختار رواية أمّ هانئ بنت أبي طالب، وقد كان الرّسول نائماً ببيتها ليلةَ أُسري به (ما أُسري برسول الله إلا وهو في بيتي، نائم عندي)[4].

---

(1) القاضي عياض، **الشفا**، مرجع سابق، ص 187-188.

(2) الجزّار، «**المِخيال العربي**»، ج 2، ص 438.

(3) الشّيخ عبد العزيز الثّعالبي (ت 1944): أحدُ زعماء الإصلاح في النصّف الأول من القرن العشرين، وُلد بتونس، وتعلّم بجامع الزيتونة، وهو من مؤسّسي الحزب الحر الدستوري التونسي سنة 1919. وقد عُرف بالصّرامة في المُطالبة باستقلال البلاد، فتعرّض للسّجن والنفي، وارتحل إلى عدّة أقطار عربية وإسلاميّة، انظر مقدمة محمّد اليعلاوي لكتاب: **مُعجز محمّد**، مصدر سابق، ج 1. وقد نُشرت هذه السّيرة أوّل مرة سنة 1938 بتونس.

(4) **مُعجز محمّد**، مصدر سابق، ج 1، ص 114 [الفصل التاسع والعشرون: «في الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم»].

ولم يكلّف الشّيخ الثّعالبي نفسه عناء البحث عن قِناع علميّ، لينفي الإسراء بالبدَن، كما فعل هيكل في إسقاطه «قصّة ماركوني» الفيزيائيّة على موضوع دينيّ متّصل بالإيمان والمِخيال. . . فاختار رواية قديمة أخملتها الثقافة الإسلامية الرسميّة، وأيّد نظره بحجّة القرآن: «أمّا تحقيق واقعة الإسراء، فهي مبيّنة في قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: 60]، وهذه الآية صريحة في تأييد قول القائلين بأنّ الإسراء كان رؤيا مناميّة لا يقظة»[1]. فانسجم الخطاب بالرجوع إلى القرآن لأنّ الثّعالبي يُعلن في غير موضِع أن لا معجزة سوى القرآنِ، وأنّ الخوارقَ بِدعة، جلبت مطاعن الطّاعنين على الرّسول[2]. وقد رأينا أن الشّيخ الثّعالبي ظلّ وفيّاً في متن الكتاب لما رسم في فاتحته من رغبة في ردّ الخوارق جملة، فوسم قصّة «الغرانيق العلا» بالكذب المردود[3]. . .

ربّما حظي كتاب هيكل بمنزلة محمودة بين كتب السّيرة لكثرة منتقدِيه، ولمكانة صاحبه في دنيا الثقافة والسّياسة بمصر، خلال النصّف الأول من القرن العشرين. أما «شيخنا» عبد العزيز الثّعالبي فقد أُلبس قَهراً عِمامة التقليد من قبل جماعة «الحزب الحر الدستوري الجديد»[4]، وبخاصّة من قبل الزّعيم الحبيب بورقيبة (ت 2000)، الذي نجح في حسم الصراع لصالحه ولصالح جماعته، وكانت له الغَلَبة على خصومه السّياسيين خلال مرحلة التحرّر الوطني، وبعد استقلال تونس سنة ست وخمسين وتسعمائة وألف، وتولّيه رئاسة البلاد (1957-1987)، وهكذا **جنت الخصومة السّياسيّة على آراء جريئة، في التاريخ والسّيرة للشّيخ المُصلِح عبد العزيز الثّعالبي.**

---

(1) نفسه، ص 116.

(2) نفسه، ص 15، وانظر فاتحة الكتاب، إذ جاءت كلّها في انتقاد الخوارق، ومنازع التهويل لدى المسلمين.

(3) نفسه، ص 75.

(4) يقول زهير الذوّادي: «عندما رجع الثّعالبي من ترحاله المشرقي، في جويلية 1937، كانت الحركة الدستورية منقسمة إلى حزبين تفصلهما اختلافات سياسيّة (فكريّة وعمليّة) عميقة. وقد تجسّد ذلك الخلاف في تأسيس حزب جديد (الحزب الحر الدستوري الجديد) في مدينة قصر هلال يوم 2 مارس 1934»، **الوطنية وهاجس التاريخ في فكر الشّيخ عبد العزيز الثّعالبي** (تونس: دار سراس للنشر، 1995)، ص 45.

لا تُخالف آراء المجدّدين في الإسراء، آراءَ الباحثين المجتهدين في قضايا السّيرة، إذ يذهب هشام جعيط إلى إقرار الإسراء في المنام: «ونجد العبارة في الآية 1 من سورة الإسراء واضحة بمعنى الرؤيا بالحلم أو بالقلب: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾. المحقَّق أن الإسراء تمّ بالرؤيا «الحقيقيّة» في النوم بتدخل من الله، وليس أبداً بالجسم»[1].

أمّا المعراج فيدلّ –حسَب نفس الباحث- على فهم المسلمين لسِدرة المنتهى (الله اللامتناهي)، ويَعتبر القصّة اختلاقاً دينيّاً رفيعاً[2]. ويقارب موقف عبد الرزاق عِيد رأي جعيط، إذ يرى أنّ كتاب **الإسراء والمعراج** المنسوب إلى ابن عباس، ليس إلا نتاج تأليف جماعي، يُعبّر عن حاجة إلى التّسامي، وهي رغبة تسكن في اللاوعي الجمعي[3]...

إنّ المعجِزة الوحيدة التّي لا يتردد هيكل تُجاهها هي معجزة القرآن، إذ «لم يرد في كتاب الله ذكر لمعجزة أراد الله بها أن يؤمن النّاس كافّة، على اختلاف عصورهم، برسالة محمّد إلا القرآن الكريم»[4]. ولهذا فهو أصدق مرجع لكتابة السّيرة[5]، ولا يختلف هيكل مع أغلب كتاب السّيرة المحدَثين وحتّى المستشرقين في تنزيل القرآن منزلةَ المصدر المُقَدّم، الموثوق به في كتابة السّيرة. لكن خلافهم حاصل في مقدار الالتزام بهذا المصدر حين يكتبون متن السّيرة... وفي الحقيقة يُحسب لهيكل استنادُه إلى القرآن في تفاصيل السّيرة، بل إن **حياة محمّد**، أكثرُ كتب السّيرة الجديدة اعتماداً على القرآن، والتزاماً به في سرد حياة الرّسول بمكّة وبالمدينة، فقد استهلّ هيكل السّيرة بالفاتحة واختتمها بآيات من سورة البقرة[6].

---

(1) جعيط، **الوحي**، ص 31.

(2) نفسه، ص 52.

(3) عبد الرزاق عيد، **سدَنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجا)**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2003)، القسم الثالث: العقل الفقهي؛ «سؤال الإسراء والمعراج: إسراء الروح أم معراج البدن؟»، ص 132.

(4) هيكل، **حياة محمّد**، ص 71.

(5) نفسه، ص 37؛ وانظر كذلك: ص 80.

(6) **حياة محمّد** ، ص 580–581.

إنّ الكاتب من حمَلة لواء «التّجديد» في الثّقافة العربيّة خلال النصّف الأوّل من القرن العشرين، وطلبا لمظاهر الحداثة وشّح صدر كتابه بقائمة في سجلّ المراجع العربيّة والأجنبيّة، نقرأ ضمنها، أسماء أعلام المستشرقين، كويليام مُويِر، ودرمنجم وآخرين. وقد صرّح هيكل في تقديم السّيرة أنه اطلع على أمّهات المصادر العربيّة كابن هشام وابن سعد. . . ثم حرَص على قراءة ما كتب بعض المستشرقين، فذكر درمنجم وواشنطن إرفنج (Washington Irving).

وإذا نظرنا في متن **حياة محمّد** تبيّن أنّ الكاتب يُحيل على بعض الغربيين وينقُل عنهم في مواضعَ، إذ يأخذ ما يقارب سبع صفحات عن السِّير وليام مُويِر (ت 1905) (Sir William Muir) في إثبات أصالة النصّ القرآني، و«دقّة وصوله إلينا»[1]، وينقض كلام هذا المستشرق الإنجليزي في نفيه لقصّة ارتحال إبراهيم وإسماعيل إلى الحجاز، حيث يرى أن لا مدعاة للشكّ فيها وقد تحدّثت بها الكُتب المقدّسة والقرآن[2]، ونجد نُقولاً في مواضعَ عن درمنجم، وهو مرجعه الأساسي من المستشرقين، لأنّ هيكل كتب مقالات صِحافية لمُناقشة كتاب هذا المستشرق الفرنسي، ثمّ طوَّر عمله ليصبح كتاباً. . . لقد نقل هيكل عن دِرْمَنْجم -كما يُسمّيه- قصّة الإسراء بلغة إنشائيّة، «في عبارة طليّة رائقة»[3]، وأورد ذكره بصدد مسائل أخرى، وأخذ عنه بلا تعيين في مسائل.

ويتردّد في سيرة هيكل اسم واشنطن إرفنج، في المبحث الثاني من الخاتمة خاصّة: «المستشرقون والحضارة الإسلامية»، حيث يتّهمه بميول مسيحيّة[4]، ويردّ

---

(1) نفسه، ص 49-55، وقد أصدر موير كتابه: **حياة محمّد** (*Life of Mahomet*) بلندن، بداية من سنة 1858. ولعلك تلاحظ التشابه المقصود بين عنوان كتاب هيكل وكُتب بعض المستشرقين.

(2) نفسه، ص 106-107. ولن نهتمّ في هذا القسم من البحث (اتجاهات كتابة السّيرة) كثيراً بردود كتاب السّير على المستشرقين، إذ سنفرد لذلك فصلاً ضمن الباب الثالث من البحث (وظائف كتابة السّيرة).

(3) **حياة محمّد**، ص 203-205.

(4) **حياة محمّد**، ص 549.

عليه بإسهاب في نِسبة عقيدة الجبر المطلق إلى الإسلام، ويقرّر أن ليس للإنسان إلا ما سعى، بنصّ القرآن[1].

حاول هيكل أن يوسّع مصادره الغربيّة من المستشرقين، فذكر أنه اطّلع على كتاب هنري لامنس (ت 1937) (Henri Lammens)[2]. ويحتج بهذا الأب في إثبات صحّة القرآن الذي نتلوه و«دقّته» (وثيقة أصيلة). لكنّ هيكل في الغالب يكتفي بعبارة «المستشرقين»، إذا كان المَقام مقام تأييد لآرائه وتمجيداً للرسول، مثلما فعل في الموضع المتقدّم (انظر الإحالة الأخيرة). وإذا كان المَقام مقام قدْح يذكر عبارة «المستشرقين والمبشِّرين»، وكلّما حَمِيَ وطيسُ «المعركة» والجدل يزيد هيكل في توثيق العُروة بين المستشرقين والمبشرين[3]. فلم يُجاوز في تعامله مع مراجعه الاستشراقية ثنائية معهودة في تعامل المثقَّفين العرب مع الغرب: الاحتِجاج بهم، واطّراح ما يُنافي العقيدة، أو الانبهار والردّ على المطاعن... أو في كلمة أوجزَ: **التوفيق** بين ما ينفع في حضارة الغرب والإسلام، كما تمثّله كل مثقف من الذين خاضوا في هذه المسائل.

إنّ تعامل هيكل مع المستشرقين لا يختلف كثيراً عن تعامله مع المصادر القديمة، إذ يأخذ منها ما يوافق رأيه في السّيرة، ويردّ بعض القصص كتقليصه من رواية الخوارق عن ابن هشام، فما هو المنهج «الخفيّ» الذي حكم هيكل في تعامله مع الكتابات الغربيّة عامّة؟

إنّ أوّل مصادر الكاتب من الغربيين، هو درمنجم، صاحب كتاب **حياة**

---

(1) نفسه، ص 547 وما بعدها، وقد تصدّر اسم إرفنج الكلام في هذا المبحث من الخاتمة (خاتمة كتاب هيكل في مبحَثين).

(2) ذكر هيكل في تقديمه المطوّل للكتاب (إحدى وعشرون صفحة) أنّ أحد أصدقائه أعاره كتاب الأب لامنس، **الإسلام**، وكتباً أخرى. انظر: **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 38-39.

(3) سنفرد فصلاً في باب «وظائف الكتابة الحديثة في سيرة النبي محمّد»، لرُدود كُتاب السّيرة على المستشرقين، والمحاور الجدلية التّي شغلتهم. وفي خصوص تواتر عبارة «المُستشرقين والمُبشرين»، انظر على سبيل المثال لا الحصر، ردّ هيكل على تُهمة «السيف» (ص 263 وما بعدها [هنا يرفع المستشرقون والمُبشِّرون عقائرهم صائحين...])، وتُهمة التزويج (ص 326 وما بعدها [هاهنا يصيح المُستشرقون ويَصيح المُبشرون...]).

محمّد[1]، وقد تأثّر هيكل فعلاً بهذا الكتاب في نبذ بعض المُعجزات، لكنّه لم يبلغ البتّة ما بلغه الكاتب الفرنسي حين يقول إنه استبعد المُعجزات جملة لأنّها اختُلِقت بعد قرنين من وفاة النبيّ[2]. ويُعيد هيكل مقالة درمنجم في حملة أبرهة، إذ يعتبر أنّ انهزام الحملة، كان بسبب وباء أصاب الجند، وفات الكاتِب أنّ هذا التأويل لا ينسجم مع نصّ القرآن في ذكر «الطير الأبابيل» و«حِجارة سِجّيل»[3]. . .

وسار هيكل على النّهج نفسه في استثمار كتاب الإنجليزي وليام موير **حياة محمّد** (1861) إذ بدّل منه ما بدّل خدمة لغرض التّمجيد، وقد أثبتنا في ما تقدّم أنّ الكاتب يحتجّ بموير في أصالة النصّ القرآني وموثوقيّته، لكنّه يعمد إلى حذف بعض آراء مُوير كنقاشه لظاهرة التّكرار المُطّرد في النصّ القرآني، وتداخل بنيته[4]. . . لأنّ ذلك يصطدم بتقديس الكاتب للقرآن بصفته مُسلماً، وبصفته ذابّاً عن الإسلام والرّسول. إنّ هيكل يستثمر موير لتحقيق أغراضه الخاصّة كما قال ويسلّس[5]، فهو يأخذ عنه بلا إسناد في مواضع[6]. واتّخذه نموذجاً للمستشرقين في مسائل عديدة،

---

(1) العُنوان الأصلي للكتاب: (*La vie de Mahomet*)، وقد صدر سنة 1929 بباريز. وقد قضّى درمنجم سنواتٍ، مراسلاً حربياً بالمغرب خلال حرب الريف، وتأثر في كتابته عن الرّسول بآراء لوي ماسينيون المستشرق الفرنسي «المنصِف».

(2) E. Dermenghem, *La vie de Mahomet* (Paris: 1929), pp. VI-VII: «J'ai donc délibérément écarté tout ce qui est manifestement faux, les miracles inventés deux siècles après la mort de celui à qui on les attribue, et beaucoup de choses improbables».

(3) ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ * أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ * وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ * فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾ [سورة الفيل].

(4) راجع في هذا بحث وسّيلس:

Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., p. 35.

وقد بحث وسّيلس في هذا الكتاب في الصلة بين كِتاب هيكل والمُستشرقين عموماً، وأفاض في ذلك، وإنما اجتزأنا من ذلك ببعض النتائج وزدنا أشياء.

(5) Ibid.: «Haykel here uses Muir for his own ends», p. 235.

(6) ذكر ويسلّس أمثلة: ما أخذه هيكل عن موير في ما يتعلق بشبه الجزيرة العربية. . . :

Ibid., p. 228.

بل يُحيل الكاتب على مُستشرقين كشبرنجر[1] وفايل[2]. . . من خلال مُوير، لأنّ هيكل لم يكن يحذق الألمانيّة، ولم يطّلع على أعمال هؤلاء، وسواهم ممّن كتب بالإيطاليّة مثل كِيتاني صاحب **حوليات الإسلام**[3].

أوهم هيكل قارئيه بسَعة اطّلاعه على أعمال الغربيين عن الرّسول. لكنّ الأمر لا يعدو انتفاعه بكتب قليلة من كتبهم، وبخاصّة ما صنّفه مُوير ودرمنجم وإرفنج، وقد بيّن ويسلّس أن هيكل يساجل الأب لامنس في مسألة زينب بنت جَحْش دون أن يُراجِعَ كتاب **الإسلام، عقائده ومؤسّساته** (*L'Islam, croyances et institutions*)، إذ لا يعرض لامنس في هذا الكتاب لمسألة زينب أصلاً، وإنّما نقل هيكل رأي لامنس عن درمنجم![4]

لقد خضع تعامل هيكل مع كِتابات الغربيين لتبديل وتطويع كبيرين، يجعلان الباحث يتساءل عن أمانته في نقل آراء المُستشرقين عموماً. وهذه المعضلة تكمن في كتابات كثير من المحدَثين عن الرّسول، إذ يكتفون بأصداء لآراء المستشرقين، يقرؤونها في تراجم غير أمينة في الغالب، أو يُغيّرون عمداً مقالات الغربيين خدمة للتمجيد، أو تشهيراً ببعض أعلام الاستشراق من المُتعصّبين على الإسلام.

إنّ في الاعتماد على المستشرقين لرغبةً في التسربل بِلَبوس الحداثة والتّجديد، وقد سكنت هذه الرغبة ملأ من المثقَفين العرب، إثر اكتشافهم للتقدم الغربي، أو بعد أن «صدمتهم» الحداثة كما يحلو لبعض الباحثين أن يردّدوا. . . فهبّ مشايخُ وكتابٌ إلى طلب الجديد من علوم الغرب، وركن آخرون إلى الماضي والسلف يحتمون بهم، ويحمُونهم من تهديد الحضارة الغربية. . . وكم كان التحديث «شكليّاً» في البلاد العربيّة والإسلاميّة[5] منذ أن شُرع في «التنظيمات»[6] على عهد

---

(1) A. Sprenger, *Das Leben und die lehre des Mohammad*, 3 vols (Berlin: 1869).

(2) G. Weil, *Mohammed der Prophet; Sein Leben und sein Lehre* (Stuttgart: 1843).

(3) L. Caetani, *Annali dell'Islam* (Milano: 1905).

(4) Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., p. 237.

(5) العِبارة للباحث الفلسطيني فهمي جدعان، والرأي كذلك. راجع: **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص 109.

(6) التنظيمات: انطلق الإصلاح منذ عهد السلطان محمود الثّاني، وتعزّز على عهد السّلطان عبد =

السّلطان محمود الثّاني (1808-1839). وحتّى في المستويات الثقافيّة النظريّة كان الأمر كذلك، إذ إنّ جماعة التّجديد في كتابة السّيرة حرَصوا على إسباغ هالة ظاهرة من حداثة على كتاباتهم، وفي هذا يقول العقاد (ت 1964): «ثم سألني بعض الإخوان: ما بالك أنت يا فلان، لا تضع لقرّاء العربيّة كتاباً عن محمّد **على النمط الحديث؟**»[1]، ويذكر الشّيخ عبد العزيز الثّعالبي (ت 1944) في مقدمة: **معجز محمّد**، أنه سلك في النقل «مسلك الثقات من المتقدّمين»، واعتمد في التخريج «**طريقة النقاد المعاصرين**»[2].

أمّا هيكل فهو أكثر المُكثرين من العبارات الموهِمة بالحداثة والجدّة وهلمّ جرّاً، إذ يردّد في أكثر من موضع عبارة «**الطريقة العلمية الحديثة**»[3]، بل يُقيم مقارنة غريبة بين دعوة محمّد والطّريقة العلميّة الحديثة: «وقد تأخذ القارئ الدّهشة، إذا ذُكر ما بين دعوة محمّد، والطّريقة العلميّة الحديثة من شَبَه قويّ، فهذه الطريقة العلميّة تقتضيك إذا أردت بحثاً أن تمحوَ من نفسك كلّ رأي، وكلّ عقيدة سابقة لك في هذا البحث، وأن تبدأ بالملاحظة والتّجربة، ثم بالموازنة والترتيب، ثم بالاستنباط القائم على المقدّمات العلميّة»[4]. ثمّ يبيّن أنّ أهل العقائد على عهد الرّسول، تخلّوا عن عقائدهم السّابقة، ثم بدؤوا يفكّرون في الأصنام... وهذا إسقاط يبعث فعلاً على «الدّهشة» فشتّان ما بين ديكارت (ت 1650) (Descartes) وقريش! إذ أسلمت وفود كثيرة من العرب، وقبائل مجتمعة عام الوفود (السّنة التّاسعة من الهجرة) دون أن تَعِيَ إلا القليل من تعاليم الإسلام، وهو ما جعل كثيراً من العرب يرتدّ إثر وفاة الرّسول

= المجيد (1839-1861) بإصدار «خطّ شريف كلخانة» سنة 1839، ثمّ «خطّ همايون» سنة 1856، وقد استهدفت التّنظيمات تحديث الإدارة، والمساواة بين الرعايا العُثمانيين على اختِلاف مِللهم... راجع: الدّوري، **التكوين التاريخي للأمّة العربيّة**، مرجع سابق، فصل: «العرب في عصر التنظيمات»، ص 132.

(1) العقاد، **عبقريّة محمّد** (1943)، مصدر سابق، المجلد1، ص 12.

(2) **معجز محمّد**، مصدر سابق، ص 11.

(3) انظر على سبيل التمثيل: ص 64، إذ قال إنه جرى «في هذا الحديث على الطّريقة العلميّة الحديثة»، وص 75... **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 75...

(4) **حياة محمّد**، ص 165-166.

محمّد سنة اثنتين وثلاثين وسِتمائة من الميلاد: «لمّا فَصَل أسامة، كفرت الأرض وتضرّمت وارتدّت من كلّ قبيلة عامّة أو خاصّة، إلا قريشاً وثقيفاً»[1].

إنّ هيكل، «متخبّط» في شأن التراث، كتخبّطه في مواقفه من المُعجزات، بين القبول والرّفض. ومتخبّط في شأن الحداثة، إذ يقرّ الشَّبَه بين دعوة محمّد، والطّريقة العلميّة الحديثة، ثمّ ينقض هذا الرأي بقوله بصدد حديثه عن الوحي إنّ العلم «لا يزال قاصراً عن تفسير كثير من الظاهرات الرّوحية والنفسيّة»[2].

إنّ هيكل ومن نهَج نهْج «التحديث» في كتابة السّيرة من معاصريه، استندوا إلى القدامى في كثير من محاولات التّجديد التّي أنجزوها، فاختار الثّعالبي رواية أمّ هانئ بنت أبي طالب في كون الإسراء مناماً، واعتمد هيكل على ابن إسحق في ردّ قصّة الغرانيق[3]... ثم إنّ سند الجماعة الأوّل في كتابة السّيرة هو القرآن، وهكذا لم يخرجوا عن منظور السلفيّة الإصلاحيّة أو السلفيّة الجديدة[4]، وهي الحركة الثقافيّة التّي دشّنها جمال الدّين الأفغاني (ت 1897) وتابعها محمّد عبدُه (ت 1905) ثم تلامذته، وقد رأينا هيكل مردّداً لاسم الشّيخ محمّد عبده ولآرائه في مظانّ كثيرة من **حياة محمّد**.

لم يخرج الجماعة عن أفق ما سمّاه المُنصف بن عبد الجليل «السنيّة السنيّة»، وهي حسب رأيه «الفهم المركزي للنصّ الإسلامي، وهو فهم كرّسته نواة راسخة من الفقهاء ومراجع التقليد. في حين تبدو الهامشية الوعيَ المُختلف بالنصّ الإسلامي،

---

(1) الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، مرجع سابق، ج 3، ص 242.

(2) **حياة محمّد** ، ص 59 وما قبلها.

(3) لم نعثُر في الموضع الّذي ذكر فيه ابن إسحق قصّة الغرانيق العُلا [الفقرة 219، ص 157-158، من **سيرة** ابن إسحق بتحقيق محمّد حميد اللّه (قونية بتركيا: 1401/ 1981)]، على أيّ تكذيب لها، إذ اكتفى بسردِها، ولا نعرِف مصدر هيكل ما هو؟ فهل هو موضع آخر من الكِتاب؟ أم بعض المراجع الّتي اعتمد عليها؟ ونحن نميل إلى حصول الوهم لدى الكاتب، إذ روى ابن سعد (كاتِب الواقِدي) هذه القِصّة في **الطبقات**: مرجع سابق، ج 1، ص 205-206، ورواها غيره...

(4) السلفيّة في الحقيقة سلفيات، راجع في هذا: «السلفيّة بين الأمس واليوم»، ضمن كتاب: **لبِنات**، لعبد المجيد الشرفي (تونس: دار الجنوب للنشر، 1984).

وهو فهم مُباين لما جرى وظهر في أصول الدّين، في الوحي والإماميات والنبوّات، وخلق العالم والمعاد»[1]. ولهذا تبدو آراء معاصِري هيكل -أو بعضهم في الأقلّ- أدقَّ في تعبِير الكتاب من آراء باحثين ومثقّفين محدَثين ومعاصرين، جعلوا من الكتاب «بِدعة»، ومن صاحبه رائداً في اتباع خُطى المستشرقين وهلمّ جرّاً، إذ كتب أحد المثقّفين المصريين مقالاً في مجلّة **الرسالة** سنة ستّ وثلاثين وتِسعِمائة ألف، قال فيه إنّ هيكل كتب فصولاً في **السّياسة الأسبوعيّة** «جمعها بسجلّ أخرجه للنّاس كتابا، ردّ به طعن الطّاعنين، ودحض به زعم الزّاعمين، وكأنّي بالأستاذ وقد كتب مؤلفه هذا لمن لا يؤمن بنبوءة محمّد مباشرة متوخيّاً في عمله ذلك الدّعاية والتبشير، ولكنه **لم يزد على ما هو مكتوب في كتب السّيرة من حادثات ووقائع**»[2]. ونقل ويسلّس في كتابه عن هيكل، رأي طه حسين في كون السُنّية الرسمية غالبة على كتاب **حياة محمّد**[3].

لقد أصاب ر. كسبار حين حشر هيكل ضمن ما سمّاه الاتّجاه «الحِجاجي المتقنّع بالعلم»[4]، فليس الطريق العلمي الذي أراد هيكل أن يسلكه سوى اصطلاحات دالّة على الحداثة، لم تُخرج الخطاب عن سلطة السُنِيّة السُنِيّة، وإن تضمّن حِرصاً على تحرير السّيرة من سُلطة خوارق كثيرة، علِقت بشخص النبيّ خلال الأعصر المتأخّرة. إنّ كتاب هيكل يمثل بداية المحاولات العلميّة النقديّة في كتابة السّيرة لا منتهاها كما يُصوّر ذلك بعض الباحثين ولا يزالون! فهل راعى منتقدو هيكل خواصَّ آرائه؟

---

(1) ابن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية**، مرجع سابق، ص 835.

(2) أورده لبيب الرِّيَاشِي ضمن كتابه: **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 92 [ط. أولى (بيروت: 1934)].

(3) Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., p. 247: «Mais l'orthodoxie traditionnelle en sort toujours triomphante!».

(4) Caspar, «La personne de Mahomet d'après quelques contemporains», op. cit., "L'apologétique pseudo-scientifique".

ج. هيكل ومنتقدوه

حَمَل هيكل بقوّة على «أهل الجُمود» من المُقلِّدة، وعلى المستشرقين من أهل «الدسّ» حملةً سِجاليةً تتخلّل الكتاب من أوّله إلى نهايته: «وهذا الاستعمار يؤيّد كذلك دعاة الجمود من المسلمين. وكذلك تضافر عمل الاستعمار على تأييد ما دُسّ على الإسلام، ممّا يبرأ الإسلام منه، وعلى سيرة الرّسول من خرافات لا يسيغها العقل ولا يقبَلها الذوق، وعلى تأييد الطّاعنين على الإسلام، وعلى محمّد بما دُسّ على الإسلام، وعلى سيرة الرّسول»[1].

ويبيّن الكاتب في مقدمة كتابه **في منزل الوحي**، أنّ فريقاً من المثقفين اتهمه بالرجعيّة لأنه اعتمد على القرآن حجّة قاطعة في كتابة السّيرة، وناضل عن الرّسول، إزاء مطاعن المستشرقين... وقد كان معدوداً لدى منتقديه في طليعة المجدّدين من قبلُ[2]. فما هو صدى هذه الخصومة في كتابات معاصري هيكل ومن جاء بعدهم؟

يذكر ويسلّس أنّ حسين الهرّاوي كتب في مجلة **السّياسة الأسبوعية** سنة اثنتين وثلاثين وتِسعِمائة وألف مقالاً انتقد فيه اتباع هيكل لخطى المستشرقين[3]، أي خلال نشر هيكل في المجلّة نفسها لمقالاته السّتّة التي ستصبح **حياة محمّد**. بدأت الخصومة إذن قبل صدور الكتاب كاملاً! واستمرّت... فألّف الشّيخ عبد الله القصيمي: **نقد كتاب حياة محمّد**، سنة خمس وثلاثين وتِسعمائة وألف[4]، أي في السّنة نفسها التي شهدت ظهور كتاب هيكل.

يعيب القصيمي على هيكل بعض «الأخطاء التاريخيّة» كقوله إنّ النّصرانيّة تقول بالتّثليث، وهو ادعاء النّصارى -حسَب القصيمي- وليس النّصرانيّة[5]. وقوله إنّ

---

(1) **حياة محمّد**، ص 36، وانظر كذلك ص 61، حيث يذكر أنّ فريقاً يلومه على اعتماده على المصادر العربيّة، وفريقاً آخر يستنكر عليه رجوعه إلى كتب المستشرقين...

(2) نقله حسين فوزي النجار في كتابه: **هيكل وحياة محمّد، منهج في دراسة التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص 84-85.

(3) Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., p. 239.

(4) عثرنا على الطبعة الأولى لهذا الكتاب: عبد الله القصيمي، **نقد كتاب حياة محمّد** (مصر: المطبعة الرّحمانيّة، 1935).

(5) نفسه، ص 16.

موسى تعلّم التوحيد من كهَنة فرعون، وههنا يتساءل القصيمي: كيف يتعلّم نبيّ الله وكليمه التوحيد على أيدي كهان فرعون؟[1]. . . أمّا أهمّ مسألة أجّجت الخصومة بين القصيمي وهيكل، فهي نفي المعجزات: «ولقد قدّر طائفة من علماء الأخبار معجزات رسول الله غير القرآن بألفين، وقدّرها غيرهم بثلاثة آلاف، وكلّ هذه المعجزات، رُويت بالأسانيد، فإذا ما افترضنا لكل معجزة أربعة أسانيد، وهذا أقلّ تقدير، كان مجموع أسانيد المعجزات، التي يصرّ الدكتور على إنكارها، اثنيْ عشرَ ألفاً»[2].

لقد بيّنا أنّ هيكل لا ينفي المعجزاتِ جملة، بل سار على خطى الشّيخ محمّد عبده في ردّ الخوارق المعجِزة، وفي الإقرار ببشريّة محمّد الرّسول. أفلم يكن محمّد عبدُه وجهاً من وجوه المؤسّسة الدينيّة الرسميّة، وتولّى الإفتاء بالدّيار المصريّة؟ وإلى عبدُه يُعزى الشكّ في أخبار الآحاد كلّها، وليس إلى هيكل: «لعلّ أخطر موقف سجّله عبدُه في ما يخصّ الحديث النبوي وتابعه فيه تلميذه رشيد رضا، ذلك الذي نصّ فيه على تحديد السّنة النبوية بالسّنة العمليّة، فهي إلى جانب القرآن المصدران القطعيان، أما أخبار الآحاد، فلئن لم يرفضها عبدُه برمّتها، فقد صرّح بشكّه فيها، لإفادتها الظنّ، وعدم ثقته في روايتها، وفوّض للمسلم حرية العمل بها أو تركها»[3]. أليست آراء هيكل في معظمها ترجمة لمواقف مشيخته من السّلفيين الجدُد، وبخاصّة محمّد عبده ورشيد رضا[4]؟

تواصلت هجمات السلفيين على هيكل وكتابه، رغم أنه ليس بالبعيد عن الرّؤى

---

(1) نفسه، ص 43.

(2) نفسه، ص 26.

(3) محمّد حمزة، **الحديث النبوي**، مرجع سابق، ص 321.

(4) أورد هيكل دفاع رشيد رضا عنه في مجلة المنار: «أهمّ ما ينكره الأزهريون والطرقيون، على هيكل أو أكثره، مسألة المُعجزات وخوارق العادات. وقد حرّرتها في كتاب الوحي المحمّدي من جميع مناحيها ومطاويها [. . .] بما أثبت به أنّ القرآن وحده، هو حجّة الله القطعيّة، على ثبوت نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم بالذّات [. . .] وأنّ الخوارق الكونية شبهه عند علمائه لا حجّة [. . .] وأن المفتونين بها هم الخرافيون من جميع الملل» [**المنار** (3 ماي 1935)]. **حياة محمّد**، ص 69.

السلفيّة، لكنّ السلفية سلفيّات[1]، تختلف في الغالب في درجة المحافظة على القديم، وفي قدرتها على تجديد الفكر، ونقد جوانب من التّراث القديم. أي هناك سلفية قادرة على إنجاز بعض المراجعات داخل التأويل الأوحد للرّسالة «الذي دعمته السّلطة السّياسيّة، حتّى أصبح رسميّاً، وكانت الظّروف التاريخيّة مواتية لانتشاره»[2]. وهناك سلفيّة ترفض كلّ مراجعة لذاك التأويل. وهناك سلفيّة تزيد القديم تقديساً وإرساخاً وهكذا. . .

شنّ الشّيخ محمّد سعيد رمضان البوطي[3]، وهو من رموز السّلفية المُعادية للإصلاح، حملة عنيفة على هيكل وزمرة المجدّدين من دعاة الإصلاح الديني: «ومن هنا أنشأ أقطاب تلك المدرسة ما زعموه «الإصلاح الديني»، **والدّين صحيح ما كان يوماً مّا ليفسد**، حتّى يحتاج إلى مُصلح وإصلاح، وكان من مظاهر هذا «الإصلاح» ظهور أوّل تجربة تحاول تحليل حياة الرّسول صلّى الله عليه وسلم تحليلاً يسير في خضوع منكسِر، وراء العقليّة الأوروبية، وتحت لواء ما زعموه «العلم الحديث». أجل فلقد كان كتاب **حياة محمّد** لحُسين هيكل التجربة الرائدة، في هذا المضمار، أعلن فيه الرجل أنه لا يريد أن يفهم حياة محمّد صلى الله عليه وسلّم إلا كما يأمر به «العلم»، ولذلك فلا خوارقَ ولا معجزات في حياته عليه الصّلاة والسّلام، إنّما هو القرآن، والقرآن فقط»[4].

إنّ الشاهد يلخّص رأي الشّيخ البوطي في محاولات التّجديد الديني، وفي مقصد هيكل إلى «تحديث» خطاب السّيرة، إذ لم نعثر في **فقه السّيرة**، إلا على ألوان من السِّباب للمجدّدين، فهم فئة استغلها الاحتلال البريطاني بمصر لإضعاف

---

(1) بيّن الشرفي، في كتابه: **لبنات**، أن السلفيّة تفترق إلى سلفيات، وأشار إلى الحملة التّي شُنّت على محمّد سعيد رمضان البوطي بالسعودية، رغم أنّ الفريقين يُصدران عن منبع سلفي، يقدّس الماضي ويحِنّ إلى العصر الإسلامي الذهبي، مرجع سابق، ص 50 وما قبلها.

(2) المرجع نفسه، ص 39. وهذا هو تقريباً التعريف الذي حدّ به عبد المجيد الشرفي السلفيّة.

(3) كاتب سوري، وإمام أكبر للأزهر حيناً من الزمن، من تصانيفه: **السلفية مرحلة زمنية مُباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: 1988).

(4) البوطي، **فقه السّيرة**، مصدر سابق، ص 8. وقد ذكر البوطي رموز الإصلاح الديني تصريحاً في الكتاب، فسمّى الشّيخ محمّد عبدُه، ومحمّد فريد وجدي، وهيكل (ص 148).

الوازع الديني[1]، وجماعة سارت على نهج المُستشرقين الذين لا يُؤمنون بخالق المُعجزة أصلاً. فكيف تؤمن بالمعجزة؟[2]... ذمّ وتشهير، يغيب خَلالَهما بسطُ آراء هيكل، أو مناقشتها، فكلّما ذُكر الرجل، ترد عبارات الهزء والتجريح: «من هؤلاء صاحب حياة محمّد، فقد ترنّح ترنّحاً غريباً، وهو يحاول أن يفرّ من إلزامات هذه الأحاديث وأمثالها»[3]. وإزاء هذا الانتقاد المنفعل، نشكّ في اطّلاع البوطي على الكتاب أصلاً، إذ لم يُورد شاهداً واحداً من **حياة محمّد**، ولا أثر لإحالة دقيقة عليه، مثلما فعل القصيمي معاصِر هيكل، حين أحال بدقّة على صفحات الكتاب[4].

لا يُستبعد أن يكون البوطي، قد اطّلع على بعض ما قِيل في الكتاب، لا على الكتاب عينه، ودَأبُ بعض السلفيّة، أن يتوارثوا المواقف، ويسلّموا بها، وما ذكره صاحب **فقه السّيرة**، عن نفي هيكل للمُعجزات لا يثبت أمام النّظر في متن **حياة محمّد**، إذ لا نعدم فيه سرداً لبعض المعجزات[5]، وتردّداً في قبول أخرى.

إنّ ما يُؤيّد هذه النتائج لدينا، هو اكتفاء بعض الكتّاب والباحثين وحتّى الجامعيين، بترديد ما قيل في كتاب هيكل والاستغناء ببعض الردود القديمة عليه، عن بحث ما جاء فيه. فهذا محمّد رجب البيّومي، وهو من أساتيذ جامعة الأزهر، يستنكف من الردّ على هيكل في مسألة اتصال الرّسول بالرّهبان وأهل الملل خلال ارتحاله إلى الشّام مع عمّه أبي طالب، ويجتزئ البيومي بما كتبه أحد الوعّاظ في تفنيد آراء هيكل: «هذا ما قاله الدكتور هيكل، والردّ عليه بقلمي سهل هيّن، ولكني كنت قرأت من أكثر من نصف قرن ردّاً بليغاً في مجلة متواضعة، كتبه واعظ ديني

(1) نفسه، ص 9.
(2) نفسه، ص 147.
(3) نفسه، ص 151، هامش 1.
(4) يبدأ القصيمي في: **نقد كتاب حياة محمّد** (مرجع سابق) بذكر آراء هيكل، والصّفحات التّي وردت فيها، ثمّ يردّ عليها أو ينقضها، بينما لا نجد لدى البوطي في: **فقه السّيرة** إحالة واحدة في الهوامش على صفحات كِتاب هيكل!
(5) ذكر هيكل كيف رمى الرّسول بحفنة من حصًى وجوهَ العدوّ قائلاً: «شاهت الوجوه، واندفع المسلمون إلى المعركة مستهينين بالموت في سبيل الله» (غزوة حنين [السّنة الثامنة من الهجرة])، **حياة محمّد**، ص 435.

انتقل إلى رحمة الله»[1]. فـ«بِدعُ» هيكل لا تستأهل ردّاً من لدن الدكتور البيّومي، الذي لا يساجل إلا الأكْفَاء!

لكأنّ بعض الباحثين يتعبّدون بدراساتهم، ويطلبون درجاتِ الآخرة، ولا نقول لهؤلاء إلا ما قاله المنصف بن عبد الجليل في: **الفرقة الهامشية في الإسلام**، حيث ردّ على البحوث الطّاعنة على الفرق الهامشية، البهائية والبابية، بقوله: «**أما التعبد ففي غير هذا العمل أنفع**، وفي غير هذا الموضع أحوج لمن رامه»[2].

ويبدو أن جمهوراً من الباحثين المسلمين عريضاً، لم يستوعب هذا الفصل بين البحث والعقيدة الشخصية. ويكون الأمر أمرَّ إذا صدر الخلط عن باحثين جامعيين من أمثال الأستاذ بالجامعة التونسية علي العريبي، أو فاروق حمادة الأستاذ بالجامعة المغربيّة، فالأوّل يتّهم هيكل في نفي المُعجِزات، بالتقرّب من الوزراء المسيحيين والمستشرقين[3]. فكيف نقبل كلام علي العريبي، ومُعظم كتاب هيكل في الردّ على مطاعن «المستشرقين والمبشّرين» على الرّسول؟ كقوله ردّاً على تُهمة السّيف المنسوبة إلى الرّسول: «ويقول المبشّرون: لكن روح المسيحية تُنكر القتال على إطلاقه. ولست أقف لأبحث عن صحّة هذا القول، لكن تاريخ المسيحية أمامنا شاهد عدْل، وتاريخ الإسلام أمامنا شاهد عدْل، فمنذ فجر المسيحيّة إلى يومنا هذا، خُضّبت أقطار الأرض جميعاً بالدماء باسم السيد المسيح، خضّبها الروم، وخضّبتها أمم أوروبا كلّها، والحروب الصليبيّة، إنّما أذكى لهيبها المسيحيون لا المسلمون»[4]. فأين التقرّب من المسيحيين ههنا؟

أمّا فاروق حمادة، أستاذ كرسي السّنة وعلومها، بكلية الآداب في الرّباط، فلا يزال بعد نصف قرن من ظهور كتاب هيكل، يُنكر عليه أن اعتمد على رواية «ضعيفة» لابن إسحق، في الوحي مناماً: «بل أكثر من هذا يجعل اللقاء الأول بين

---

(1) البيّومي، **بين الأدب والنقد**، مرجع سابق، فصل: «من أخطاء كتّاب السّيرة النبويّة»، ص 285.

(2) ابن عبد الجليل، **الفرقة الهامشيّة**، مرجع سابق، ص 79.

(3) علي العريبي، **أضواء على كتب السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 179.

(4) **حياة محمّد**، ص 256 وما بعدها.

الروح القُدُس وبين الرّسول صلوات الله وسلامه عليه نوماً، واستند أبو المنهج العلمي الصّحيح الحديث. . . إلى رواية ضعيفة عند ابن إسحق»[1]. والغريب أنّ الأستاذ حمادة أطال الثناء على ابن إسحق، واعتبره عُمدة المتأخرين من بعده: «وأما محمّد بن إسحق فقد كان إمامَ هذا الفنّ، أعني فنّ السّيرة، لمن بعده على اختلافهم بلا مُنازع، فكتابه في المغازي كان المصدر الخصب والمادة الأساسيّة لكل من يكتب أو يتحدّث في السّيرة، ويندر جدّاً أن تجد مؤلّفاً بعده، يتعرّض للسّيرة، ولا ينقل عن ابن إسحق»[2]. فللّه الأمر من قبل ومن بعد!

هذا مُنتخَبٌ من آراء الدّارسين في سيرة هيكل خلطت في مُجملها بين البحث و«التعبّد»، وتأثرت في أحيان كثيرة، بما كُتب عن هيكل أكثر من فحصها عن كتابه. إنّها جَلَبة جعلت من هيكل إمامَ المجدّدين في كتابة السّيرة، في حين أنّ كتابه لم يخرج عن حُدُود الخِطَاب التّمجيدي الحديث للرّسول، ولا فارق الأرثوذكسية التقليدية كما تبيّن لطه حسين ولغيره منذ عُقُود من الزمن.

لقد تيسّر لهيكل نصيب من الثّقافة الحديثة، واطّلع على بعض ما كَتَب المُستشرِقون عن محمّد، فسعى إلى تجديد الرّؤية التمجيدية إلى الرّسول، بأسلوب يُناسِب «لغة» العصرِ، ويصون الصّورةَ النّبوية المِثالية من تجريح النّقد الغربي. وهو مقصد لم تعُدْ السّير القديمة جديرة بإدراكه، لاختِلاف الظّروف الحضارية التّي كتب في ظلّها القُدامى عن ظروف العرب المُحدَثين، إذ وجدوا أنفُسَهم في منزلة الدّفاع تُجاه الغزو العسكري والثّقافي الأوروبي.

لكنّ المصادر القديمة وما تحمِله من نِظرة موروثة إلى محمّد، حاضرة بقُوّة في كِتاب هيكل، ولم يزد عليها الكاتب إلا ما افتقرت إليه من «أسلحة» جديدة تنفع في معارك الحاضر، بل أسكت من تلك المصادر شيئاً من الرّوايات الجريئة، لكونها لا تخدُم معركته مع المُبشِّرين والمُستشرِقين، كفعله برواية ابن هشام في غزوة بدر، حين بدّل اللّفظ حتّى لا يُفهمَ أنّ الغرض من حرب الرّسول لِقُريش هو الغنيمة. وفي ضوء الخُطّة التّمجيدية نفسها أخذ هيكل عن المُستشرِقين ما يخدُم التّمجيدَ

(1) فاروق حمادة، **مصادر السّيرة النّبوية**، مرجع سابق، ص 151.

(2) نفسه، ص 71.

وتجديده، وهاجمهم في ما يُعطّله. ولا ننفي بهذا أيّ نزعة تجديدية في سيرة هيكل، إذ حاول الاعتِمادَ على القُرآن قبل الأخبار المتأخرة في كِتابة تاريخ النبيّ، ولم يقبل جُملة من روايات الخوارِق. . . إنّ **حياة محمّد** يُمثّلُ بدايةً في تجديد خطاب السّيرة، فهل ستجِد «بِدعة» هيكل أتباعاً؟

الاتّجاه الثالث
تثبيت الخِطاب التّمجيدي

لا نعني بقولنا «تثبيت الخطاب التمجيدي» أنّ ذلك الخطاب ذو طابَع متحوّل في الأصل، إلا إذا قصدنا التحوّل داخل نفس النّسق التمجيدي، كما حدَث بعد القرن الخامس الهجري، لمّا نزع كُتّاب السّيرة إلى مظاهر التّهويل في بِناء الصّورة النبويّة، حتّى كادت تفارق بشريّتها مع القاضي عياض بن مُوسى (ت 544 هـ) صاحب **الشفا**، وكثير من المتأخرين من أمثال الشّامي (ت 942 هـ) والحلبي (ت 1044 هـ/ 1634 م) صاحب **السّيرة الحلبيّة**. . .

إنّ «التّثبيت» الذي نقصده، لا يُجاوز التّعبير عن اتّجاه غالب على كتابة السّيرة خلال العصر الحديث، طمس محاولات التجديد الّتي بدأها محمّد حُسين هيكل (ت 1956) صاحب كتاب **حياة محمّد**، وعبد العزيز الثّعالبي (ت 1944) صاحب **مُعجز محمّد**. ورغم حدود ذلك «التحديث»، إذ لم يمسّ جوهر الرواية السنّية للسيرة، فإنه مثّل خطوة في طريق نقد الأخبار النبويّة، وبخاصّة أخبار الخوارق كقصّة الإسراء والمعراج وشقّ الصدر. . .

لم يُكتب لحركة التجديد في كتابة السّيرة إذن أن تستمرّ أو تتطوّر، وغلبتها انتشاراً وقَبولاً لدى الجمهور، نزعة قديمة-جديدة هي ما يُمكن أن نسمّيَه النزعة السلفيّة التمجيديّة. . . وهي صفات لا يخلو منها في الحقيقة اتجاه في كتابة السّيرة. غير أنها **مطلقة أصيلة**، **بالنّسبة إلى المنزع السّلفي**، لا يُخالطها نقد للروايات، ولا مراجعة للأخبار أو «قدح» في السّلف. إنها سلفيّة تقديسيّة لا تقف من التّاريخ إلا موقف إجلال وخشوع. والسّلفيّة في البدء، انبعثت من فكرة تمجيد السّلف الصالح

وتقديسهم، والحنين إلى عصر الإسلام الذهبي[1]، فترة النبوّة والخلافة «الرّاشدة»، بصفتها المورد الصّافي للقيم الإسلامية، والتشكّل الأمثل للاجتماع الإسلامي. لكن كلامنا وآراء الباحثين تظلّ محفوفة بشيء من لَبْس، إذ إنّ مصطلح «سلفيّة» كسائر بعض الاصطلاحات الإسلامية مائع لا حدّ له، بل جامع لمفاهيم شتّى، فكلّ نزعة إلى تمجيد السّلف يُمكن اعتبارها نزعة سلفيّة. . . وهل تخلو كتابة عربية في المواضيع الإسلامية من هذه النّزعة؟

لا جدوى من تقليب النّظر في مفهوم السّلفية، وجمع تعريفاتها، فهي لا محالة ما ذكرنا من تفكير ديني، سماته التّسليم والتّمجيد والتقليد. . . وقد آثرنا أن نختار من كتابات السّلفيّة، أكثرها سلفيّةً حتى تعبّر عن الاتجاه في تمام تجلّيه. فوقع اختيارنا على كتاب الشّيخ مصطفى السّباعي: **السّيرة النبوية، دروس وعبر**[2]، لأنّه يمثل أرقى درجات السّلفيّة لأمور ستأتي.

يُعتبر الشّيخ مصطفى السّباعي (ت 1964) سليل جامعة الأزهر بمصر، وهي مؤسّسة دينيّة عريقة، في تمثيل **السُنِّية السُنِّية**، التحق بها سنة ثلاث وثلاثين وتسعِمائة وألف. وبمصر شارك في العمل السّياسي، فناهض الاحتلال البريطاني، واعتُقل. . . وهناك تعرّف إلى حسن البنّا (ت 1949) المُرشِد العام للإخوان المسلمين. واقتداء بحسن البنّا وجماعته، قام مُصطفى السّباعي بإنشاء جماعة الإخوان المسلمين بسوريا سنة اثنتين وأربعين وتسعِمائة وألف، وقد اختِير مراقباً عاماً للجماعة سنة خمسٍ وأربعين وتسعِمائة وألف.

ويتضح النهج السّلفي للشيخ السّباعي من خلال إنشائه جريدة سنة سبعٍ وأربعين وتسعِمائة وألف سمّاها **المنار**، ولا تخفى قوّة الإحالة على الخط السّلفي لمحمّد رشيد رضا (ت 1935) صاحب مجلّة **المنار** [صدرت بمصر سنة 1898 حتى سنة 1935]. لقد ارتبط اسم الشّيخ السّباعي بجماعة الإخوان بسوريا، فشارك في دعوتها، وقاد حروبَها، إذ كان على رأس الكتيبة السّورية في حرب فلسطين سنة ثمان وأربعين وتسعِمائة وألف. وقد حدّد السّباعي مقاصد الحركة في الإصلاح

---

(1) الشرفي، لبنات، مرجع سابق، ص 38.

(2) اعتمدنا على الطّبعة التاسعة (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 6198).

ومقاومة الاستعمار والعدالة الاجتماعية. . . [1].

أمّا كتاب **السّيرة النبويّة، دروس وعبر**، فهو كما ذكَر الكاتب، مُحاضرات أُلقيت في كلية الشريعة بجامعة دمشق قُبيل سنة إحدى وستّين وتِسعِمائة وألف[2]، ثمّ نُشِرت إثر وفاته سنة اثنتين وسبعين وتسعِمائة وألف [تقديم النّاشر]. وقد بُني الكتاب على خُطة ثابتة إذ يبدأ بسرد «الوقائع التّاريخيّة»، ثم يخرج إلى «الدّروس والعظات». ويُلاحَظ أنّ «الدروس والعظات» جاءت أكبرَ حجْماً من «الوقائع التّاريخية»[3]، فهل إنّ التّاريخ ثانويّ بالنسبة إلى المقاصد من التّاريخ؟

أ. المبدأ والمُنتهى في قداسة المُصطفى

إنّ ما يُميّز كتابة السلفيّة السلفيّة عن الرّسول، هو إغراقها في التّمجيد، حتى بلغت به حدّاً انتفت فيه «شُبهة» كل نقد أو تجديد، وما جرى في معناهما. وقد بنى الشّيخ السّباعي في دروسه عن الرّسول، صورة مثالية، لا تشوبها شائبة معصية أو نَقص، قبل البعثة وبعدها: «لم يُشارك عليه الصّلاة والسلام أقرانه من شباب مكّة في لهوهم، ولا عبثهم، وقد عصمه الله من ذلك»[4]. ثمّ ينقل عن كتب السّيرة أخباراً في عصمة الله لنبيّه من حضور مجالس الغناء. . .

ويذكر أن محمّداً لم يشارك قومه في عبادة الأوثان[5]، والكاتب باستعادته لهذه الأخبار موثِقاً ومُحتفِياً، لا يُضيف إلى المصادر القديمة شيئاً، وإنّما يُنقص منها، إذ

---

(1) راجع: **الأعلام** للزّركلي، ج 7، ص 231–232. وقد أخطأ الزّركلي في تاريخ وفاة السّباعي، فذكر1967، والثّابت ما أوردناه، أي 1964. وراجع أيضاً: تقديم كتاب السباعي: **السّنة ومكانتها في التّشريع الإسلامي**، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982).

(2) أُرِخت مقدمة المؤلف في 1381 هـ [1961]، وقد ورد فيها «وبعد فهذه مذكرات كتبتها على عجَل وشدّة من المرض بعد أن ألقيتها محاضراتٍ مفصّلة على طلاب السّنة الأولى في كلية الشّريعة»، ط 9 (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 1986)، ص 11.

(3) تضمّن الكتاب مقدّمة تحدّث فيها المؤلف عن خصائص السّيرة النبويّة ومصادرها، وستة فصول توزّعت على الوقائع والعِظات، وحجم السّيرة يسير، إذ لا يتعدّى 157 صفحة إذا استثنينا التقديم ومقدّمة المؤلف.

(4) السّباعي، **السّيرة النبوية، دروس وعبر**، مصدر سابق، ص 35.

(5) نفسه.

لا تستحي بعض تلك المصادر من ذكر مُشاركة النبيّ، قومَه في شيء من شعائرهم، فقد نقل ابن الكلبي (ت 204 هـ) أن الرّسول، قال: «لقد أهديت للعُزّى شاة عفراءَ، وأنا على دين قومي»[1]. ولسنا هنا في معرِض الدّفاع عن حُجيّة المصادر القديمة، فأغلب الوثائق الإسلاميّة متأخرة وتمجيدية، ويُداخلها كثير من الاختراع[2]، لكنّ حجّتها قائمة على من يقدّسها وينهل من أخبارها بلا تمييز، مثلما يفعل الشّيخ السّباعي، فلا يصحّ تاريخ يستصفي أخبار الإطراء، ويترك أخباراً «تغضّ» من إشراق الصورة النبويّة، أو يرى الكُتاب المقلّدون أنّها كذلك. في حين لا يتحرّج الفكر الإسلامي النقدي[3] من الإقرار باتّباع الرّسول لقومه في عباداتهم: «فليس مُستبعَداً أن يكون محمّد الطفل شبيهاً بلِداتِه في اتباع أشكال التعبّد الموجودة في بيئته»[4]. ويؤكد هشام جعيط الرأي عينه في معرِض تعليقه على آية ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾

---

(1) انظر: ابن هشام، **السّيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 107، هامش 1. وكتاب **الأصنام**، لابن الكلبي (القاهرة: 1965)، ص 19.

(2) هذا رأي جمهور المستشرقين من كِيتاني (L. Caetani) إلى رودنسن (M. Rodinson) ويُشاركهم بعضُ الباحثين العرب كهشام جعيط الرّأيَ، وقد أجمل ديكوبير (C. Décobert) ذلك بقوله:

Le mendiant et le combattant: *l'institution de l'Islam* (Paris: Éditions du Seuil, 1991), p. 40: «La documentation interne islamique est effectivement tardive, apologétique, et largement inventée».

(3) يُمثل هذا التّيار نخبة من الباحثين مشرقاً ومغرباً، مثل محمّد أركون، وهشام جعيط ونصر حامد أبو زيد. . . وقد تجاوزت هذه الجماعة سُلطة المسلمات الرسمية للفكر الإسلامي، وأخضعت كثيراً منه للنّقد والمراجعة.

(4) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 32. وقد ذكر الأستاذ الشرفي خبر الشاة العفراء، بعد كلامه الذي أوردناه، واعتبر الخبرَ المنقول عن ابن الكلبي «حجّة»، ونحن لا نراه حجّة إلا على من يُوثّق المصادر القديمة وأخبارَها، بلا نقد أو مراجعة. وكيف يكون ابن الكلبي حجّة بالغة، وقد انتقده القدامى في كثير ممّا رَوى، إذ يقول أبو الفرج الأصفهاني في «أخبار دُريد بن الصِمّة ونسبه»: «هذه الأخبار الّتي ذكرتها عن ابن الكلبي موضوعة كلّها، والتوليد بيّن في أشعارها، وما رأيت شيئاً منها في ديوان دُريد بن الصِمّة على سائر الروايات [. . .] **وهذا من أكاذيب ابن الكلبي**»، كتاب **الأغاني** ([د. م.]: مُؤسسة جمال، [د. ت.])، ج 10، ص 40. ولا يجب أن ننسى أنّ ابن كلبي مصدر متأخر يجرى عليه ما يجرى على المصادر اللاحِقة جميعاً، بلا انتقاء!

[الضّحى: 7] بقوله إن الرّسول «كان قبل البِعثة يبحث في اتجاهات عدّة عن الحقيقة»[1].

إنّ الشّيخ السّباعي يُغيّب الآية السّابعة من سورة الضُّحى عمْداً، ويكتفي بإيراد الآية السّادسة: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ﴾. وقد جرت عادة الكُتاب في الاحتجاج بالآيتين بلا فصل ولا تقسيم، لأنّهما وردتا في سياق واحد، هو وصف حياة النبيّ قبل المبعث. ولا شكّ في أنّ حسّ الشّيخ السّباعي التّمجيدي هو الّذي نفّره من ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا﴾، وما قد تُوحي به ألفاظها من تَيْه للنبيّ قبل الرّسالة. وقد أحسّ القُدامى بهذا الحرج فألجؤوا أنفُسَهم إلى تأويل عجيب، إذ ذكر البيضاوي في تفسيره أن الرّسول ضلّ الطّريق ذات مرة وهو يبحث عن ناقة له ضائعة[2]!

إنّ منطق التمجيد السّلفي يدفع التّهويل إلى منتهاه، مادام ذلك يَقْضِي درجاتِ الآخرة، ويوافق هوى عامّة المُسلِمين، فهم ميّالون سجيّة إلى الغريب والمُدهِش... ضمن هذا الأفق المعرفي والتّواصلي يُصبح محمّد رائدَ فضاء: «كان **رسولنا** في حادثة الإسراء والمعراج **أوّل رائد للفضاء** في تاريخ العالم كلّه»[3]!

إنّ المُحدَثين لم يتركوا للمتقدّم معنى يُسبك فيه التمجيد، إلا أتوا به. بل بَرَعَ عدد من الكتّاب خلال العصر الحديث في توظيف العلوم العصرية لتوشيح السّيرة النبويّة، كما فعل لبيب الرِّيَاشِي في كتابه: **نفسيّة الرّسول العربي، محمّد بن عبد الله، السّوبرمن الأوّل العالمي** (1934).

لا يكتمل الشّرف النبوي، ولا تلتمع صورة الرّسول مزهِرةً إلا بين جيله، وقد شُبّه الصّحابة في مأثور السّنة بالنّجوم[4]، ولعلّ تنزيه السلف «الصّالح» وإسباغ هالة من قداسة عليهم، من أهمّ سمات الكتابة السلفيّة، وقد استجاب لها الشّيخ السّباعي استجابة تامّة حين قال: «فرضي الله عن الأنصار من أوس وخزرج، كم كان لهم

---

(1) جعيط، **الوحي**، ص 100.

(2) الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، مرجع سابق، ص 174، هامش 1.

(3) **السّيرة النبوية، دروس وعبر**، مصدر سابق، ص 59.

(4) راجع: ابن حَجَر العسقَلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البُخاري**، أبواب الإحصار وجزاء الصّيد، شرح الحديث رقم 1743.

على الإسلام والمسلمين والعالم كلّه من فضل لا ينتهي خيره، ورضى الله عن إخوانهم المهاجرين الّذين سبَقوهم إلى الإيمان، وضحّوا في سبيله بالغالي من الأموال والأوطان، وألحقنا بهم جميعاً في جنّة الرِّضْوَانِ».

هذا الرّوح الاستصفائي، القائم على المُفاضلة نجده عند جلّ الكتاب السّلفيين، وبخاصّة عند «غُلاة» السلفيّة إذ يذكر حسن البنّا في كتابه **نظرات في السّيرة**، بصدد الحديث عن الوسط الذي بُعث فيه محمّد: «فالمُجتمع الذي نشأ فيه العربي هو أفضل المجتمعات.. لهذا اختير رسول الله صلى الله عليه وسلم، واختِير له هذا المجتمع العربي، وهذه البيئة الطيّبة، وهذا الوسط العالي.. لمْ يُختَرْ من الفُرس على سَعَة علومهم ومعارِفِهم، ولا من الهنود على عُمق فلسفاتهم [...] لأنّ هؤلاء الأقوام وإن كانوا على ما هم عليه، وما هم فيه من علوم ومعارف، إلا أنّهم لم يصِلوا إلى ما وصل إليه العرب من سلامة الفِطرة، وحريّة الضّمير، وسُموّ الرّوح»[1].

والسّيرة في اصطلاح السلفيّة لا تقتصر على سيرة محمّد صلى الله عليه وسلم[2]، بل تضمّ إلى ذلك سيرة «الخلفاء الراشدين». فقد جمع حسن البنّا في كتابه المُتَقدِّم، سيرَ الرّسول وأبي بكر وعمر وعثمان، وسعد بن أبي وقّاص وخالد بن الوليد وعمر بن عبد العزيز، وكادت تتساوى في الكتاب سيرة الرّسول (35 صفحة) وسيرة أبي بكر (26 صفحة)، فهل إنّ السلفية «مرحلة زمنيّة مباركة» كما يرى الشّيخ محمّد سعيد رمضان البوطي في أحد عناوين كتبه[3]؟

---

(1) حسن البنّا، **نظرات في السّيرة** (تونس: دار بوسلامة، [د. ت.])، ص 16.

(2) هذه الظاهرة تلفت انتباه الباحث، إذ لم تقتصر سيرٌ كثيرة على إيراد سيرة الرّسول بل أضافت إليها سيرَ الخلفاء «الراشدين» خاصّة. فقد صنّف الشّيخ محمّد العربي القروي، وهو شيخ من مشايخ الزيتونة بتونس في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين سيرة للرّسول وسمها بـ **ذكرى السّلف**، ط 2 (تونس: المطبعة الأهليّة، 1931)، وقسّمها جزأين، خصّ الرّسول بأحدهما، وأبا بكر وعمرَ بالجزء الثاني. وصنّف العقاد العبقريّات الإسلاميّة، فحشر فيها سيرة الرّسول، وسيرتَيْ أبي بكر وعمر.

(3) محمّد سعيد رمضان البوطي، **السلفيّة مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: 1988). والبوطي كاتب سوري من مشايخ الأزهر، وله سيرة للرّسول: **فقه السّيرة**، ط 1 (بيروت: دار الفكر، 1967).

إنّ خطاب المفاضلة بين العرب وغيرهم من الأمم من جِهة، والرّسول وسائر النّاس، حتى الأنبياء من جِهة أخرى، أصْلٌ من أصول العمود التمجيدي لكتابة السّيرة منذ القاضي عياض. وقد استعاد المحدَثون منذ أواخر القرن التّاسعَ عشرَ تلك الأصول، وجرَوْا على سنّة السّلف في تدوين السّيرة، وفي ما كتبه الطهطاوي (ت 1873) وأحمد بن زَيْنِي دحْلان (ت 1886) شواهدُ بليغة على ذلك، إذ أورد الكاتب الأخير في **السّيرة النبويّة والآثار المحمديّة** أحاديثَ تدعو إلى حبّ العرب، بل يذكر أنّ بعض العلماء أفتى بقتل من سبّ العرب[1].

ردّ السّباعي وجماعته خطاب السّيرة إلى فورة «التّأسيس»، حين اصطبغ الكلام في السّيرة بحماسة جديدة -على الحماسة القديمة- نشأت من اكتشاف المطاعن الغربيّة على الرّسول، ومن نزعة قومية، كانت تهفو إلى الخلاص من سلطة الأتراك العثمانيين... وبذلك ثُبِّت عمود التمجيد، وأُشرِب خطاب السّيرة «بحساسية» تُجاه منازع التّجديد والاجتهاد، فهذا شيخ من شيوخ السلفيّة المعاصرين يعود القَهْقَرَى إلى أواخر القرن التّاسعَ عشرَ وبداية العشرين، ليحاسب المجدِّدين: «ثم تلقّف هذه النّظرية منهم: [نظرية أنّ الرّسول بشر، والضّمير يعود على المستشرقين] أناس من المسلمين، كان من سوء حظّ العالم الإسلامي، أن جنّدوا كل مساعيهم وعلومهم للتّبشير بأفكار أولئك الأجانب، دون أيّ سبب سوى الافتتان بزُخرف خداعهم، وانخطاف أبصارهم بمظهر النّهضة العلميّة الّتي هبّت في أنحاء أوروبا. وكان من هؤلاء المسلمين الشّيخ محمّد عبدُه، ومحمد فريد وجدي، وحُسين هيكل»[2].

ليس بعد هذا البيان المُناهض للإصلاح من تأويل، فالتّاريخ مكتمِل، نبعٌ من قيم ونُظم، صالحة أبداً، والمسلمون الأوائل أفضل الأجيال، ولا نجاةَ لمسلمي اليوم إلا بالأخذ من تجارب السّلف الصالح، واستنباط العظات[3] من سيرة صاحب

---

(1) دحلان، **السّيرة النّبوية**، مصدر سابِق، ج 1، ص 3.

(2) البوطي، **فقه السّيرة**، مصدر سابق، ص 147-148.

(3) اتبع البوطي في سيرته منهجاً ثابتاً، إذ يسرد الوقائع على عجَل، ثم يحلّل ما سمّاه «العِبر والعظات»، وكأنه يحاكي منهج سلفه الشّيخ السّباعي، إذ سار في سيرته على الطريقة نفسها، فقسّم فصولها إلى ثنائية ثابتة: الوقائع التّاريخية ثمّ الدروس والعظات.

الرّسالة بحثاً عن الأُسوة الحسنة. وههنا يجد الإعراض عن صميم التّاريخ وجاهته إذ يبدو أنّ جلّ كتاب السّيرة من غُلاة السلفيّة[1] لا يعبأون بالتّاريخ لذاته، ولا يشغلهم تحقيقه، سواءً صرّحوا بهذا أم «أنجزوا» سيراً خالية من التوثيق، عارية من المصادر. . .

إنّ خطاب التّاريخ لدى هؤلاء الكتّاب خطاب إنشائي بيانيّ[2] بعيد عن «النظر والتّحقيق»، إذ قال حسن البنّا[3] في فصل «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»: «وإنْ كنت لا أدّعي أنّي أتقدّم في هذه الاجتماعات بشيء تجهلونه، أو بشيء لا تعرفونه، وإنّما هي خطَرات نتناجى بها، وعواطفُ نجتمع عليها»[4]. وكلام الشّيخ على «بساطته» يُقرّ حقائق أساسيّة لدى الكاتب وأضرابه، فالسّيرة معروفة لدى جُمهور المسلمين، وتدلّ عبارة «خطَرات» و«نتناجى». . . على طابَع الإنشائية الذي يلوّن خطاب السّيرة، ومادامت السّيرة معروفة سائرةً، فلا حاجة لذكر الموارد. وقد أغفلها الشّيخ السّباعي في غير موضع، واكتفى بسرد «الوقائع التّاريخيّة» بلا إسناد ولا تحقيق للرّواية، ولمَ الإسناد و«سيرته عليه الصّلاة والسّلام، واضحة وضوح الشمس»[5]. ولِمَ التّحقيق و«قد وصلت إلينا سيرة رسول الله صلّى الله عليه وسلم عن أصحّ الطرق العلميّة وأقواها ثبوتاً»[6]؟

---

(1) لا يستوحشنْ قارئ من هذا الاصطلاح، فلا نعني به سوى الإيغال في الاعتقاد السّلفي، القائم على التمجيد المطلق والتسليم بأخبار الإسلاميين والنظرة المثالية إلى التّاريخ. . . ولسنا بصدد السّجال، ولا يقتضيه مقام هذه الدّراسة الأكاديمية.

(2) سمة الإنشائية في خطاب السّيرة تتعلق بمدوّنة عريضة، بل ندَر أن وجدنا سيرة تحتكم إلى لغة اصطلاحيّة دقيقة، لكن الأمر درجات، فالإنشائيّة تتضخّم وتضمر حسَب الاتجاه، وحسَب المؤلف.

(3) حسن البنّا: اغتيل سنة 1949، وهو مُؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر سنة 1928. راجع: **الأعلام** للزّركلي، مرجع سابق، ج 2، ص 183-184 [حسن بن أحمد بن عبد الرّحمان].

(4) حسن البنّا، **نظرات في السّيرة**، مصدر سابق، ص 5. و«الاجتماعات» التي يتحدّث عنها الشّيخ، كانت تجمعه بأنصاره من «الإخوان»، وهي عبارة تتواتر في متن الكتاب.

(5) السّباعي، **السّيرة النبوية**، مصدر سابق، ص 17.

(6) نفسه، ص 15.

ذكرنا أنّ التّاريخ في المخيال السّلفي المثالي، عالِم منسجم العناصر، لا تُعكّر صفوَه صراعاتٌ سياسيّة أو مذهبيّة. . . إنّها صورة من التّاريخ شكّلتها مصادر متأخّرة عن عصر النبوّة، كسيرة ابن هشام (ت 218 هـ)، وقد أضفى المسلمون في الغالب، قداسة على تلك المصادر، انضافت إلى ما تحمل هي نفسها من تقديس للجيل الإسلامي الأوّل «وبمرور الزّمن على وفاة النبي تضاءلت في الكتب والأذهان، ملامح الصورة الواقعيّة الحيّة لنبيّ بشر من لحم ودم، ونمت الخرافات الّتي لا يقبلها عقل، وقَصص المعجزات التي لم ينسبها النبي إلى نفسه، ولا الصّحابة إليه، ولا تحدّث عنها القرآن»[1].

إنّ كتابة التّاريخ لدى جماعة السلفيّة عمليّة «ثقافيّة»[2] غير مُحايِدة البتة، بل هي ممارسة سُنيّة سُنية، توثّق المصادر التقليديّة الّتي تشكّل دستور أهل السّنة والجماعة وبخاصّة الصّحيحان، وسيرة ابن هشام، ولا خلاف في حُجيّة القرآن عند جميع الفرق. وقد قال الشّيخ السّباعي في «صحّة» كتب السّنة الستّة[3]: «فهذه الكتب وخاصّة البخاري ومسلم في الذروة العليا من الصحّة والثقة والتّحقيق، أمّا الكتب الأخرى فقد تضمّنت الصّحيح والحسن، وفي بعضها الضّعيف أيضاً»[4].

وليس هذا مجال مُجادلة الشّيخ في صحّة الصّحيحين، فقد انتُقِد الحديث بأسره منذ عهد محمّد عبدُه (ت 1905) ومحمد رشيد رضا، وجمع الشّيخ محمود أبوريّة (ت 1970) خُلاصة الآراء في نقد الحديث في كتابه: **أضواء على السّنة المحمّدية أو دفاع عن الحديث**[5]، فبيّن كثرة الكذب على النبيّ، وأنّ الصحيحين انتقدا منذ القديم بأيدي جماعة من علماء الإسلام مثل الدارقطني (ت 385 هـ) صاحب

---

(1) حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين**، مرجع سابق، ص 31.

(2) هذه الصفة تتعلق بتدوين التّاريخ عامّة:

«L'historiographie est un événement étroitement culturel», Fathi Triki, *L'esprit historien*, op. cit., p. 89.

وقد نقل الباحث الكلام عن بول فاين (Paul Veyne).

(3) الكتب الستة: صحِيحا البخاري ومُسلم، ومسنَد أحمد وسُنن أبي داود والتّرمذي والنّسائي.

(4) السّباعي، **السّيرة**، ص 26.

(5) محمود أبوريّة، **أضواء على السّنة المحمّدية**، ط 1 (القاهرة: دار المعارف، 1958).

الاستدراكات والتتبّع، وأنّ ألفاظ الحديث الواحد الموجَز تختلف رواياتها في الصّحيحين[1]. وبيّن الشّيخ الأزهري كذلك أنّ الحديث رُوِي بالمعنى، ولعلّ العبارة التّالية تُجمل رأيه في «صحّة» الحديث: «ووقع هذا الاختلاف [اختلاف المسلمين في قراءة القرآن] قبل انقضاء حوالي عشر سنين على موت الرّسول صلوات الله عليه، حتى اضطُرّ عثمان في سنة 25 هـ إلى كتابة مصاحف تحمل الصّورة الصّحيحة منه [. . .] إذا كان أمر القرآن هكذا، فترى ماذا يكون أمرُ الحديث، وهو لم يُكتب في عهد النبيّ، ولا في عهد أبي بكر، ولا في عهد عثمان، وظلّ أمره مطلَقاً من قيد التدوين، تكتنفه تلك الأهواء المختلفة، وتترامى به تيارات الأغراض المُتباينة قرناً وبعض قرن؟!»[2].

ومن قبلِ أبي ريّة انتقد الرّصافي (1933) الحديث بشِدة، وهاجم معايير المُحدِّثين القُدامى في الجرح والتّعديل لأنّهم «كانوا يقيسون درجةَ صحّة الحديث بمِقياس من أحوال الرّواة الذين يروونه، فمن كان منهم ثِقة غيرَ مُتَهم، ولا مطعون فيه بما يضعّف روايته، ويُفسدها قبلوا حديثه وصحّحوه، وإن كان مُخالِفاً للمعقول أو للقُرآن أو لكليهما، ومَنْ لم يكن كذلك ردُّوه وضعّفوه، وإن لم يكن في حديثه ما يُخالف المعقول، فممّا قبِلوه وهو مُخالِف للمعقول حديث الذُباب»[3].

إنّ هذه الجهود في نقد الحديث، ونقد الأخبار الإسلاميّة لا تُمثّل في نظر الشّيخ السّباعي إلا «بِدعة» يجب مقاومتها، ولهذا يُثني على منْ نهض بالردّ على أبي ريّة[4]. وهكذا ضاعت جهود التّجديد في عصر النهضة، ضاعت صرخةً في وهاد

---

(1) روى البخاري عن ابن عمر، قال النبي يوم الأحزاب: أن لا يصلين أحد العصر، إلا في بني قريظة، كذا وقع في جميع نُسخ البخاري، ووقع في جميع نسخ مسلم «الظّهر»، مع اتفاق الشّيخين في الإسناد تماماً، **أضواء على السّنة المحمدية**، ط 6 (القاهرة: دار المعارف، 1994)، ص 286 [«البُخاري ومُسلم وما قِيل فيهما»].

(2) نفسه، ص 244، ولمن يريد التوسّع في مُناقشة المعاصِرين لصحّة الحديث، أن يراجع بحث محمّد حمزة، **الحديث النبوي**، مرجع سابق، [الباث الثاني: «مواقف المفكرين المحَدثين من صحّة الحديث النبوي»].

(3) الرّصافي (ت 1945)، **كتاب الشّخصية المحمّدية**، مصدر سابق، ص 67.

(4) مصطفى السّباعي، **السّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982)، ص 44، حيث يذكر كتابين: **ظلمات أبي ريّة أمام أضواء السّنة المحمدية** لمحمد =

التقليد والتشبّث بمسلمات السُنية السُنيّة.

يحظى كتاب ابن هشام في **السّيرة النبوية، دروس وعبر** بالقداسة نفسها التي أسبغها الشّيخ السّباعي على الصّحيحين، وهو يأخذ عنه مسلِّماً بروايته[1]، ولا نجد في مواضع النّقل، أيَّ ضرب من ضروب النّظر في مرويات ابن هشام، إنها «حقائق» تاريخيّة لدى السّباعي، ولا جرَم في ذلك، إذ قال في كتابه متحدِّثاً عن سيرة ابن هشام: «فجاء كتاباً من أوفى مصادر السّيرة النبويّة، وأصحّها، وأدقها»[2].

إنّ اكتناز أخبار القدامى وبخاصّة ابن هشام، جعل الشّيخ السّباعي يستسيغ جميع المسلّمات القديمة التي شكلّت «هَيُولى» السّيرة، مثل قصّة التحنّث وسنّ المبعث، وسنّ خديجة لمّا تزوّج منها الرّسول...

أمّا التحنّث فقد ذُكر في الفصل الأول «في حياته قبل البعثة»، حيث أورد الكاتب تفاصيل عن خَلوة النبيّ بغار حراء قرب مكة، شهراً كلّ سنة[3]... إنّ هذه العَمَدَ الّتي شدّت بناء السّيرة منذ قرون، تعرّضت في العصر الحديث لخلخلة، وتُعدّ أعمال هشام جعيط النقديّة في السّيرة[4]، أهمّ ما كُتب في الغرض، فقد شكّ في تحنّث النبيّ قبل البِعثة، وفي قصّة غار حراء أصلاً، وذهب إلى أنّها مستوحاة من تقاليد الزّهد المسيحي[5]، وتُفصح عن فرض النبوّة من خارج. فيكون القرآن بأسره

= الرازق حمزة، وكتاب **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء السّنة، من الزلل والتضليل والمُجازفة** للشيخ عبد الرحمان اليماني. ويُثني على جهدي صاحبيْهما.

(1) أُنظر أمثِلة لذلك في الصّفحات الآتية: ص 45، ص 65، ص 129... **السّيرة النبوية**، مرجع سابق.

(2) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 29. وحول «حُجّية» كتاب ابن هشام لدى المحدَثين، ونقدنا لهذا المصدر، راجع: الفصل الأول: «نقد الأصول: في سِيرة السّيرة النبوية»، ضمن الباب الأوّل.

(3) المصدر نفسه، ص 37.

(4) نقصد كتابيه: **في السّيرة النبوية1، الوحي والقرآن والنبوّة**، الصّادر سنة 1999 (مرجع سابق)، وكتابه: **في السّيرة النبوية2، تاريخية الدّعوة المحمدية في مكة**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2007).

(5) جعيط، **الوحي**، مرجع سابق، ص 39.

كلامَ الله لفظاً ومعنى[1] (تنزيه له عن الأيدي البشرية). وتبدو حجّة الباحث في شكّه بالغة، إذ يذكر القرآن -وهو أوثق المصادر المعاصِرة للدّعوة- رؤيتين للمَلَك لا علاقة لهما بالغار: «لكنّ قصة الغار هذه تنسى أنّ القرآن ربط بصفة أساسيّة التجلّي في الأفق، والوحي ذاته، وأنّ الوحي حصَل في هذه اللّحظة لا في غيرها»[2].

وقد أفاض جعيط في هدم قصّة الغار وتمحّل الحجج لذلك، ثمّ أتى في الكتاب الثاني بما يُشبه إثباتاً لها، إذ يقول: «تقول السّيرة بـ **خَلوة النبيّ في غار حراء، فهذا يجعل منه شخصاً قريباً من نموذج النُسّاك، وأصحاب الصّوامع، هذا السلوك ممكن جدّاً**»[3]! وههنا يقع الباحث في «إثم» لم ينج منه أغلب من درس السّيرة شرقاً وغرباً، إذ يقبلون الأخبار متى أيّدت آراءهم وينتقدونها عندما تتعارض مع ما يعتقدون، فقد قبِل هشام جعيط قصّة الغار في الكتاب الثّاني، لأنها تخدُم حديثه عن صلة القرآن والإسلام بالمسيحيّة السّورية الشرقيّة[4]!

وأمّا سنّ المَبْعَثِ، فيقول فيها السّباعي: «فرسول الله صلى الله عليه وسلّم كان عمره أربعين سنة عند البِعثة»[5]. وسنّ الأربعين رقم رمزي، يتكرّر في القرآن، إذ واعد الله موسى أربعين ليلة: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [البقرة: 51]. وهي عدد سنوات التّيْه لبني إسرائيل: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾»

---

(1) نفسه، ص 41.

(2) نفسه، ص37 [الفصل الثالث: «قصة الغار ولماذا اختُلِقت؟»]. وقد أورد الباحث آيات من سورة التّكوير لتأييد قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۞ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۞ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۞ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ۞ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ۞ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۞ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ﴾ [التكوير: 19-25].

(3) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، مرجع سابق، ص 173. والربط بين تقاليد الزهد المسيحي و«الحنيفيّة» تحدث عنه طور أندري (Tor Andrae) في كتابه:
Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 111: «La tendance représentée par les Ḥanīf est originellement issue de sectes chrétiennes».

(4) بحث جعيط في الفصل الخامس من الكتاب الثاني «مشكلة التأثيرات المسيحية» (عنوان الفصل).

(5) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 68-69.

[المائدة: 26]، وفي الأخبار أنّ عبد المُطَلِب احتفر زَمزمَ «وهو ابن أربعين سنة»[1]. . .

إنّ أمر «الأربعين» لا يُخالف الأرقام السّحريّة في الثّقافة الساميّة كالسّبعة[2]. . . وأكبر الظنّ أنّ المسلمين استلهموا سنّ المبعث، وسنّ خديجة من هذه الإشارات القرآنيّة. ويرى جعيط أنّ الرّسول إنّما بُعث في سنّ الثلاثين: «لم يُولد محمّد في رأيي قبل سنة 580 هـ أو حواليها أو بعدها، وكلّ ما ذُكر عن سنة 570 م لا يصمُد أمام الفحص لسببين: **هجمة أبرهة على العرب وقعت في سنة 547 هـ حسَب النقوش**، ولا يُوجد سبب لكي يُولد محمّد على أيّ حال «عام الفيل» وهذا إنّما هو علامة زمنيّة ليس أكثر. من جهة أخرى لئن صحّ أنّ البِعثة حصَلت حوالي 610 م، وأنّ الهجرة إلى المدينة وقعت قطعاً في سنة 622 م حسَب شهادة أوراق البردي الّتي لدينا، فلماذا تقرّر المصادر أنّه بُعث في الأربعين من عمره؟»[3].

ويؤكد جعيط أنّ **رقم الأربعين رقم سحري لدى السّاميين**، ويرى أنّ القرآن يُؤيّد البعثة في الثلاثين، إذ «العمر» هو سنّ الجيل، أي ما يقارب الثّلاثين سنة أو يزيد[4]. وما ذُكر عن سنّ البِعثة النبويّة، يُسحب على الرّواية الّتي تجعل سنّ خديجة حين تزوجت من الرّسول أربعين سنة[5]. وههنا يطرح جعيط سُؤالاً وجيها فكيف

---

(1) البلاذري، **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، ص 86.

(2) راجع في هذا: محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ط 1 (بيروت: دار الفارابي؛ تونس: دار محمد علي الحامي، 1994)، ج 1، ص 160 وما بعدها: «فكلّ شيء يكاد يكون سبعاً من سماوات وأرضين (. . .) وكذلك بحار الأرض سبعة، ولهذا الرقم رمزيّة أسطوريّة عجيبة تُضفي الانسجام على جميع من تتصل به، وليست غير ذات صلة برمزيّة الأيّام والكواكب والمعادن والألوان وغيرها».

(3) هشام جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 143 وانظر: **الوحي**، ص 39.

(4) انظر الهامش 20 من نفس المرجع [**الوحي**]، وقد استشهد الكاتب بالآية ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 16]، وذكر أنّ موسى كذلك، لم يُبعث إلا في الأربعين [أعمال الرّسل: 7، 23].

(5) يُكرّر الشّيخ السّباعي ما تواتر من روايات قديمة عن زواج الرّسول من خديجة: «فقبل أن يتزوّجها، وهو أصغر منها بخمسة عشر عاماً» **السّيرة**، ص 36.

تُنجب خديجة أبناء وبنين كثراً[1] وهي «شيخة»، ولم ير المسلمون في ذلك معجِزة؟[2] ويقوّي حجّة الباحث ما ذكَره عن ابن حبيب من أنّ سنّ خديجة وقت زواجها بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم، كان ثماني وعشرين سنة[3]. وإنّنا نرى في آراء جعيط قدْراً من الصّلابة، إذ أثار زواجُ خديجة من محمّد وهي في سنّ الأربعين شكّ بعض الكُتّاب المُحدَثين قبل جعيط، فرجّح أصلان عبد السّلام حسن سنّ الثّماني والعشرين سنةً، على ضُعف الرّوايتين حسَب الكاتب، أي رواية الأربعين ورواية الثّمانِي والعشرين[4].

إنّ مقاصد كثير من كُتّاب السلفيّة السُنّيّة المعاصرة، ليست مقاصد تاريخيّة كما ألمعنا إلى ذلك، وهم لا يتورّعون عن التّعبير عن مجانبتهم «الحيادَ»، وفي هذا المعنى يقول محمّد الغزالي: «إنّني أكتب في السّيرة، كما يكتب جندي عن قائده، أو تابع عن سيّده، أو تلميذ عن أستاذه، **ولست** -كما قلت- **مؤرّخاً محايِداً مبتوت الصّلة بمن يكتب عنه**»[5]. وكفى الله الباحثين غَياباتِ التّأويل! ولعلّ الشّيخ السّباعي في السّيرة، كان أكثر السّلفيين تعبيراً عن «هواجس» سياسيّة واجتماعيّة... بعيدة عن صميم التّاريخ.

---

(1) «جملة ما اتفق عليه ستة: اثنان ذكور: القاسم وإبراهيم، وأربع بنات: زينب ورقيّة وأم كُلثوم، وفاطمة رضي الله عنهم»، وباستثناء إبراهيم وهو من مارية القبطية، فكلّ وَلَد الرّسول من خديجة، **سُبُل الهدى والرّشاد في سيرة خير العباد**، لمحمد بن يوسف الشامي، تحقيق الشّيخ عبد المعز عبد الحميد الجزّار (القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي، 1995)، ج 11، ص 442 (الباب الثالث «في عدد أولاده صلّى الله عليه وسلم»).

(2) جعيط، **الوحي**، مرجع سابق، ص 115 [الهامش: 20].

(3) نفسه، وانظر كذلك الكتاب الثاني **(تاريخيّة الدّعوة)** حيث يقول: «أمّا قصّة خديجة فقد تكون مجرّد قصة، وهي حسب إحدى روايات البلاذري تزوّجت منه وعمرها ثمان وعشرون، وعمر النبي ثلاث وعشرون سنة»، ص 150. وقد رجعنا إلى ابن حبيب فوجدنا روايتين: «وكان عليه السّلام يوم تزوّجها ابن خمس وعشرين سنة وهي بنت أربعين سنة. ويُقال كان ابن ثلاث وعشرين سنة وخديجة بنت ثمان وعشرين». ابن حبيب، **المحبَّر**، تحقيق شتيتر (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص 79.

(4) أصلان عبد السّلام، **قراءة نقدية في كتب السّيرة النّبوية**، مرجع سابق، ص 55-57.

(5) محمّد الغزالي، **فقه السّيرة**، ط 7 ([د. م. : د. ن.]، 1976)، ص 5.

ب. هاجِس الدّعوة

لا يَخفى على القارئ ما في خُطة التأليف الّتي اتّبعها السّباعي والبوطي (وقائع تاريخية وعِبر) من إحالات على الحاضر، وبحث في السّيرة عن «علاج» لأوضاع المسلمين القائمة. وقد أسهب الكاتبان في قسم «العبر» وتقلّص لدى كليهما سرد الوقائع التّاريخيّة. ومرّة أخرى يُغنينا الشّيخ الغزالي صاحب **فقه السّيرة** عن التّأويل إذ يقول في مقدمة الكتاب: «ثمّ إنّني أكتب وأمام عينيّ مناظر قائمة من تأخّر المسلمين العاطفي والفكري، **فلا عجب إذ قصصت وقائع السّيرة بأسلوب يُومئ من قرب أو بعد إلى حاضرنا المُؤسف**»[1]. هو إذن حديث في التّاريخ «يومئ» إلى الحاضر، وقد يكون حديثاً عن الحاضر من خلال التّاريخ، أوليس التّاريخ سوى حوار لا ينتهي بين الماضي والحاضر[2]؟

إنّ السّيرة الّتي صنّفها الشّيخ مُصطفى السّباعي مُؤسّس جماعة الإخوان المُسلمين بسُوريا (1942)، لا يُمكن أن تُفهم إلا في ضوء أفكار الجماعةِ نفسِها... وهي حركة إصلاحيّة كما يعرّفها رموزها، وقد حدّد الشّيخ السّباعي مقاصدَها في الإصلاح السّياسي والكفاح الوطني، وإزالة آثار الاستعمار والعدالة الاجتماعيّة، وإنشاء المدارس والجمعيّات الكشفيّة والرياضيّة[3]...

تواتر في كتاب السّباعي مُصطلح رئيس، هو «دعوة» وما اشتقّ منها، وهو بحَسَبِ رأينا الرّباط الجامع بين كتابات الإخوان المسلمين، وهذه محاولة لرصْد الظّاهرة:

---

(1) نفسه، ص 5.

(2) «"Qu'est-ce que l'histoire", ma première réponse sera donc que c'est un processus continu d'intéractions entre l'historien et les faits, un dialogue perpétuel entre le présent et le passé», Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 78.

(3) نصّ عل ذلك ني كتابه: **دروس في دعوة الإخوان المسلمين** (من خلال بعض ما كُتِب عن السّباعي).

دعا / يدعو	داعية / دعاة	دعوة / دعوات
12 مرة (دعا) 14 مرة (يدعو)	39 مرة (داعية) 18 مرة (دُعاة)	72 مرة (دعوة) 11 مرة (دعوات)
مجموع التّواتر: 166 مرة		

إنّ في هذا التّكرار دلالاتٍ، إذ هو شديد الصّلة بأدبيات الإخوان المسلمين، وبمراجعهم، فقد ألّف أبو الأعلى المودودي (ت 1979) **تذكرة يا دعاة الإسلام**[1]، وصنّف حسن البنّا: **مذكرات الدّعوة والدّاعية**[2]، وهذه الكتب ترشح باصطلاحات «الدّعوة»، ويكفي أن تنظرَ في فهرس كتاب البنّا المُتقدّم، لتلمح تكراراً للعبارة في عناوين الفصول: «الدّعوة في القهاوي»، و«الدّعوة في السّويس»، و«الدّعوة في الجامعة والمدارس العليا». . . فما هي «الدّعوة» في حدّ الجماعة؟

يقول أبو الأعلى المودودي الّذي نعتبره أبا «الأصوليّة» السلفية الحديثة على اختلافها، مختصِراً أهداف الدّعوة الحديثة في:

● دعوتنا للبشر كافّة والمسلمين خاصّة، أن يعبدوا الله وحده، ولا يشركوا به شيئاً، ولا يتّخذوا إلهاً، ولا ربّاً غيره.

---

(1) أبو الأعلى المودودي: مرجع أساسي من مراجع «الإخوان المسلمين»، والحركات الإسلامية الأصولية المعاصرة. وهو مؤسّس «الجماعة الإسلامية» بالهند سنة 1941، وقد كان لهذه الجماعة دور حاسم في قيام دولة باكستان بانفصالها عن الهند سنة 1947. من مؤلفات المودودي: **برّ الأمان، والإسلام والمدنية الحديثة، والمصطلحات الأربعة في القرآن، ومبادئ الإسلام**. وقد اعتمدنا على نسخ إلكترونية لكتب المودودي أعدّها «منبر التوحيد والجهاد» وذيّلها بالعناوين الآتية على شبكة الإنترنت:

- www.alsunnah.info
- www.almaqdese.com
- www.tawhed.ws

(2) اعتمدنا فيه على نسخة إلكترونية، قدّم لها أبو الحسن الندوي (أرّخت بـ 1966)، وتتكوّن من 237 صفحة، بأوّلها فهرس مفصّل لمحتوى الكتاب. وفي الكِتابِ اهتمام بسيرة الداعية (البنّا)، وبمسيرة الدّعوة (دعوة الإخوان المسلمين بمصر منذ نشأتها في سنة 1928، حتى حدود سنة 1940).

● ودعوتنا لكلّ من أظهر الرّضا بالإسلام ديناً أن يُخلصوا دينهم لله، ويُزكّوا أنفسهم من شوائب النّفاق، وأعمالهم من التناقض.

● **ودعوتنا لجميع أهل الأرض أن يُحدثوا انقلاباً عامّاً في أصول الحكم الحاضر**، الذي استبدّ به الطواغيت والفَجَرة الّذين ملأوا الأرض فساداً، وأن ينتزعوا هذه الإمامة الفكريّة والعلمية من أيديهم، حتى يأخذها رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر ويدينون دين الحق، ولا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً»[1].

هي دعوة إذن إلى التوحيد الخالص، تستحضر دعوة محمّد بن عبد الوهاب (ت 1792 م)، ودعوة إصلاحيّة تبغي تقويم السّلوك والمعاملات، وثالثة الأثافي كونها دعوةً إلى قلب الأوضاع السّياسيّة، والاستيلاء على الحكم، وهذه الأركان وآراء الإخوان لها ظلالها في كتاب الشّيخ السّباعي: **السّيرة النبويّة، دروس وعبر**.

إنّ هاجِس الدّعوة «يلتهم» كتابة السّيرة لدى السّباعي، ولقد رأيتَ مقدار ما تكرّرت العبارة في طيِّ السّيرة، بل تستحيل «دعوة» وأخواتُها لازمة كما في الشّعر الحديث، يُردّدها الكاتب، فتُفصح بلا حجاب عن وجهته الإيديولوجية. ففي الفصل الثاني «في السّيرة منذ البِعثة حتى الهجرة إلى الحبشة» سرد «الوقائع» على عجَل، ثمّ خرج إلى «الدروس والعِظات» وأطنب فيها، وجاء بما يشبه البيان السّياسي عن سِريّة الدّعوة ما لم تجتمع لها الأنصار. وعن لزوم التّضحية لتنتصر الدّعوة، وواجب اجتماع الدّاعي بأنصاره علانية وسرّاً إن خاف على نفسه وعلى جماعته مكروهاً[2]...

وتنشدّ كتابة السّباعي إلى شواغل حركة الإخوان المسلمين وأدبيّاتهم، بما للجهاد والحرب في سيرته من منزلة جليلة، وهذا هو الأصل الثالث الذي سطّره المودودي مَقصداً من مقاصِد الدّعوة. وقد قال السّباعي عن تشريع القتال في الإسلام: «وأيُّ قتال عرَفته الأمم في القديم والحديث يُساوي هذه الغاية في عموم الفائدة للناس جميعاً، وبناء المجتمعات على ما يُؤدّي إلى رقيّها وتطوّرها تطوّراً

(1) المودودي، **تذكِرة يا دُعاة الإسلام**، نسخة إلكترونية، منبر التوحيد والجهاد، الفصل الأول: «هذه هي دعوتنا»، ص 1.
(2) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 49-50.

إنسانيّاً بنّاء، لا رجوع فيه إلى عهد الجاهليّة الأولى من الإباحية والانحلال، والإلحاد والحروب وسفك الدماء، كما هو شأن التطوّر الّذي يتمّ في ظلّ هذه الحضارة الغربيّة الماديّة»[1].

إنّ التلازم بين الدّعوة والجهاد أصل ثابت في الخطاب السّلفي للإخوان المسلمين، وقد ورد هذا القِرانُ في مصنّفات المودودي[2]، ويروي حسن البنّا في: **مذكرات الدّعوة والدّاعية**، أنّ الإخوان المسلمين فكّروا في النشاط الرياضي «تأثراً بفكرة الجهاد الإسلامي وتحقيقاً لنيّته وتنفيذاً لأمر الإسلام، وتحرّجاً ممّا جاء في الحديث الشّريف: «**من مات ولم يغزُ، ولم ينوِ الغزو مات مِيتةً جاهليّة**»»[3].

إنّ الأعداء كُثْر، والمعركة رهيبة[4] كما يصرّح السّباعي، ولذلك جاء فصل «في معارك الرّسول الحربيّة» أطولَ فصل في الكتاب، إذ استبدّ بقرابة ثلث المتن. وفي سيرة السّباعي الشخصيّة عملٌ بقيمة الجهاد الّتي قرّظها في كتبه، إذ قاد الكتيبة السوريّة في حرب فلسطين سنة ثمانٍ وأربعين وتِسعِمائة وألف، وتقدّم السّباعي والإخوان بطلب إلى الحكومة السورية لكي تسمحَ لهم بأن يُشاركوا المصريين حربَهم على الإنجليز سنة اثنتين وخمسينَ وتِسعِمائة وألف (حرب السّويس)، فحلّ رئيس الحكومة أديب الشيشكلي الجماعة، واعتقل السّباعي...

ويرتبط عمل السّباعي في السّيرة بدعوة الإخوان بمصر، إذ بها تعرّف إلى حسن البنّا، وتأثر بدعوته، فأسّس جماعة الإخوان المسلمين لعموم القُطر السوري سنة اثنتين وأربعين وتِسعِمائة وألف، وفي الكتاب إشاراتٌ مؤكدة إلى اغتيال بعض أعلام الإخوان المُسلمين أو إعدامهم، كالإشارة إلى اغتيالِ مُعلِّمه الملهِم حسن البنّا سنةَ

---

(1) نفسه، ص 110.

(2) المودودي، **تذكِرة**، ص 19، حيث يقول: «وعليكم أن تدرسوا القرآن والسّنة لهذا الفرض بكل إمعان وتفكّر، حتى تعرفوا أيّ أسلوب للحياة يبغيه الإسلام، وأيَّ نوع من البشر يحبّه الله، وكان يعدّه النبي صلى الله عليه وسلم، وما هي الصفات ومكارم الأخلاق الّتي أنشأها الإسلام في العاملين للحركة الإسلاميّة حتى رفعوا لواء الدّعوة والجهاد بعدها؟».

(3) حسن البنّا، **مذكرات الدّعوة والداعية**، مرجع سابق، ص 105.

(4) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 161.

تسع وأربعين وتِسعِمائة وألف، وإعدام جماعة من الإخوان في عهد عبد الناصر(1).

إنّ الإشارات إلى مِحن الإخوان في **السّيرة النبويّة**، للسّباعي لا ينقصها إلا الأسماء، مثلما جاء في قوله: «حين ييأس المبطِلون من إيقاف دعوة الحقّ والإصلاح، وحين يُفلِت المؤمنون من أيديهم، ويُصبِحون في منجى من عدوانهم، **يلجؤُون آخرَ الأمر إلى قتل الدّاعية المصلِح**، ظنّاً منهم أنهم إن قتلوه تخلّصوا منه، وقضوا على دعوته، وهذا هو تفكير الأشرار أعداء الإصلاح في كل عصر، **وقد شاهدناه ورأينا مثله في حياتنا**»(2). هذه العِبرة استخلصها الكاتب من سرده للوقائع التّاريخيّة المتعلّقة بالهجرة واستقرار النبيّ في المدينة، بعد أن سعت قريش في قتله. . .

ليست السّيرة سوى سند يستقى منه الدّاعية ونصيرُه العبرة والدرس، وهذا من ثوابت التأليف عن النبي لدى جماعة «السلفية السّلفية»، عند السّباعي، وعند محمّد سعيد رمضان البوطي والبنّا، ومحمد قطب الذي يصرّح في أحد كتبه: «نحتاج أن نقف وقفات طويلة نتأمّل فيها نشأة الجيل الأول، لأنّ فيها زاداً كاملاً لكلّ من أراد أن يدعو أو يتحرّك في عالم الواقع»(3).

لا نريد الإفاضة في تبيان مقاصد السّباعي ومن نحا منحاه في السّيرة، فتلك مباحثُ القسم الثالث من هذا العمل، وإنّما عرضنا إلى بعض المقاصد لنظهر أنّ الجماعة أضربوا عن التّاريخ، وعن السّيرة، واتخذوها تُكَأَةً تحدّثوا من خلالها عن

---

(1) Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, Trad. française (Paris: Éditions du Seuil, 1993), p. 524.

(2) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 67، وانظر كذلك: ص 116، حيث يقول: «وفي إصابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجراح يوم أُحُد، عزاء للدُعاة فيما ينالهم في سبيل الله من أذًى في أجسامهم، أو اضطهاد لحرياتهم بالسجن والاعتقال، أو قضاء على حياتهم بالإعدام والاغتيال». وقد كتب السّباعي «السّيرة» قُبيل سنة 1961، وهي فترة شهدت صراعاً بين «الثورة» والإخوان المسلمين إذ اتُّهِموا بتدبير محاولة الاغتيال الّتي تعرّض لها عبد الناصر [26 أكتوبر 1954]».

(3) محمّد قطب، **كيف ندعو النّاس**، ط 2 (القاهرة: دار الشّروق، 2001)، ص 11. وفي الكتاب حديث مسهَب عن السّيرة، استثمره الكاتب في استنباط العبر لخدمة الدّعوة الحديثة (انظر فصل «موضع القدوة في الجيل الفريد»، ص 25 وما بعدها).

حاضرهم، فكان الحاضر أكثرَ حضوراً من التّاريخ، أمّا الماضي فهو نبْع صافٍ، فلِم نكدّر صفوَه بالشكّ وآثام الأسئلة؟ إذ يكفينا ما في حياتنا المعاصرة من كَدَر ككَدَرِ الجاهليّة الأولى (**جاهلية القرن العشرين**، لمحمد قطب)، إنّنا -بحسَب هؤلاء الجماعة- لا نحتاج إلا إلى «قَبَسات»[1] من نور الصدر الأوّل، لنستضيءَ بها في حاضرنا.

وهكذا **زاد السلفيون المقدَّس قداسةً، والثّابتَ ثباتاً**، ولم تأت جهودُهم في كتابة السّيرة بأيّ جديد للعلم، بل لعلّهم بزّوا القُدامى في فنّ التمجيد، وانقلبوا على محاولات التّجديد التي نهض بها جماعة من المثقّفين العرب منذ عصر النّهضة، فشنّ محمّد سعيد رمضان البوطي الحملة على هيكل، لإعراضه عن الخوارق وأخبار المُعجزات، ولاعتِماده على العِلم الحديث في كتابة السّيرة. . . رغم أنّ كِتابَ هيكل خضع لسُلطة ابن هشام والطّبري، ولحدود السُنيّة السُنّية، ولم يكن سِوى بداية لكِتابة حديثة في السّيرة.

إنّ حظّ التّجديد في كِتابة السّيرة ضئيلٌ، مثلما تبيّن من دراسة السّير التي صنّفها الطّهطاوي، وهيكل والسّباعي، وحتّى مَنْ سنحت له ظروف زمنه بالاطّلاع على الثّقافة الغربيّة كالطّهطاوي المُصلِح، أوغل في التّمجيد والإطراء، فأتى بما لم يأت به الأوائل في تقديس السّلفِ، حتّى أبي سفيان وزوجته هند بنت عُتبة لأنّهما أسلما بعد كُفرٍ! فكأنّ قدر الكِتابة في السّيرة أن تبقى أسيرة الأخبار القديمة، تكتنزها بلا تحقيق أو يُرمى صاحِبُها بما يُشبه التّكفير، كما فُعِل بهيكل. فهل ستنجح جُهود فريق آخر من المُحدَثين، مِمّن نال حظّاً وفيراً من ثقافة العصر، واطّلع على مناهج المُستشرِقين، في تحرير خطاب السّيرة من سُلطة السّلف؟

---

(1) لمحمد قطب كتاب: **قبسات من الرّسول**، ط 8 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1982)، يقول في مقدمته: «وليس هذا كتاباً في سيرة الرّسول صلّى الله عليه وسلم! وإنما هو جهد متواضع، كل همّي منه أن أحاول إخراج صورة الرّسول من عزلتها الموحِشة في قلوب المسلمين. هدفي أن أقول للناس: تدبروا بعض أقوال الرّسول صلى الله عليه وسلم، وانظروا كيف كانت كل كلمة يقولها منهج تربية، ومنهج سلوك، ومنهج تفكير، ومنهج حياة»، ص 13.

الفصل الثاني

جُهود منهجية وعِلمية في كتابة السّيرة خلال القرن العشرين

إنّنا نقصد بالجُهود المنهجية ههنا، مُحاولات بعض كُتاب السّيرة في القرن العِشرين أن يكتُبوها في ضوء علوم العصر التي أثرت في شتّى صُنوف المَعارف الحديثة، فلا يَخفى على مُتصفِح لمباحث السّير الجديدة تأثيرُ فرويد ونيتشة وغيرهما، في بعض الكُتاب، ولعلَّ عنوان كِتاب الرّيَاشِي: **نفسيّة الرّسول العربي، محمّد بن عبد الله السُوبَرْمَن الأوّل العالَمي** (1934) يكشف بجلاء عن صور من التأثر بعلم النّفس، والفلسفة الحديثة. ولا يُمكِن في معرِضِ الحديثِ عن المُؤثرات الغربية أن نَغفَلَ عن تأثير الاستِشراق الأوروبي بقُوّة في السّير الحديثة، إذ انشغل فريق واسِع من الكُتاب بالرد على هؤلاء المُستشرِقين وتفنيد ما طعنوا به على الرّسول، واقتبس فريق آخر شيئاً من مناهج الاستِشراق في اكتِتاب السّيرة، كما فعل محمّد عِزة دَرْوَزة في مُؤَلَف ضخم حاول فيه أن يَتّخذ القُرآن مصدراً أساسياً للسّيرة دون غيره من المرويات المُتأخِرة، وذلك ثمرة من ثِمار علم التّاريخ الحديث في توثيق المَصادر المُعاصرة للأحداث. . .

لقد تلمذ بعض المُؤرِخين المُحدَثين لأساطين المُستشرِقين بأوروبا، فوظفوا ثقافتهم التّاريخية، واطّلاعهم على مُساهمات الغربيين في لُغاتِها الأصلية، في الفحص عن مسائل السّيرة. وأفضل مَنْ يُمثل هذا الجيل شيخ المُؤرِخين العرب المُعاصِرين جواد علي (ت 1987)، فاتّخذنا من السّيرة التي صنّفها، على نُقصانها، ومن سيرة العلامة الفلسطيني محمّد عِزّة دَرْوَزَة عُمدتيْن في ما نحن بسبيله من بحث هذه المُحاولات المُتسلِحة بآلة العصر المنهجية والتاريخية، والمُستنِدةِ إلى أعمال

المُستشرِقين. فهل أتت هذه المُحاولات بما لم يأتِ به المُتقدِّمون في السّيرة؟ وهل جاوزت فِعلا حُدودَ الخِطاب التّمجيدي القديم والجديد معاً؟

الاتجاه الأوّل
كتابة السّيرة في نطاق القرآن

لا يختلف كُتاب السّيرة في موثوقيّة القرآن بصفته مورداً من موارد تاريخ النبيّ، لقداسته لدى المسلمين من قدامى ومحدَثين، ولمعاصرته للدّعوة لدى الغربيين. لكنّ هذا «الإجماع» يُخفي خلافاتٍ كثيرة، إذ افترق المُشتغلون بالسّيرة في طريقة الاعتماد على القرآن، فظهر تيّار في الثقافة العربيّة الحديثة نادي بكتابة تاريخ النبيّ استناداً إلى القرآن أوّلاً وأساساً. وظهرت عناوينُ كتب عن الرسول، تعلن منهج الجماعة، مثل كتاب محمّد عِزّة دَرْوَزَة: **سيرة الرسول، صور مقتبسة من القرآن الكريم، وتحليلات ودراسات قرآنيّة** (1948)، وكتاب: **السّيرة النبويّة في القرآن الكريم**، (1980) لعبد الصّبور مرزوق. . .

وقد انتخبنا مؤلَّف دَرْوَزَة، لضخامة المشروع، ولتقدّمه، فقد ذكر أنه فَرَغ من تسويده سنة أربعين وتِسعِمائة وألف[1]. وللكاتب تفسير للقرآن، راعى فيه ترتيب النزول، وسمّاه **التفسير الحديث**، عمِله أيام لجوئه إلى تركيا، كما يذكر تراجمته[2]،

---

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**. والكتاب في جزأين، خُصّص أوّلهما للعهد المكّي، والثاني للعهد المدني. وقد اعتمدنا في الجزء الأول على الطبعة الثانية [منقحة] (مصر: مطبعة الحلبي، 1965). أمّا الجزء الثاني، فقد اعتمدنا فيه على الطبعة الأولى (مصر: مطبعة الاستقامة، 1948). وقد وُلد محمّد عِزّة [الهاء تُنطَقُ تاءً] دَرْوَزَة بفلسطين سنة سبع وثمانين وثمانمائة وألف، وتوفيّ بدمشق سنة أربع وثمانين وتِسعِمائة وألف، وقد شارك في العمل الوطني الفلسطيني منذ ثورة ستّ وثلاثين وتِسعِمائة وألف على البريطانيين، فعُزل عن وظيفته بصفته مديراً عامّاً للأوقاف الإسلاميّة بفلسطين، فلجأ إلى سوريا ثمّ تركيا. . . ويُعتبر دَرْوَزَة من رموز «الحركة العربية الحديثة»، ومن مُؤرّخيها كما تُنبِئ بذلك بعض مُؤلّفاته: **الوحدة العربية** (1951)، **وحول الحركة العربية الحديثة** (6 ج، بيروت، 1951-1953). . .

(2) أورد محمّد خَير رمضان ترجمة وافية لدَرْوَزَة في: **تتِمّة الأعلام**، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 196-198.

وقد استفاد من هذا المصنّف مليّاً في كتابته السّيرة، إذ نجد فيها ثبتاً للسّور المكّية في الجزء الأول[1]، وآخرَ للسّور المدنيّة في الجزء الثاني[2]... فما هو صميم العلاقة بين القرآن والسّيرة؟ وهل تسنّى لدَرْوَزَة و«جماعته» أن يكتبوا تاريخاً وافياً للرسول محمّد، استناداً إلى القرآن فحسْب؟

أ. القرآن مصدراً للسيرة

ما كان هذا العُنوان ليُسيل حِبراً أصلاً، لولا مواقف بعض المحدَثين من عرب وغربيين، تدعو إلى الاكتفاء بالقرآن مصدراً لكتابة السّيرة. فالقدامى استعانوا بالقرآن في تدوينها، وهذا لا يحتاج إلى استدلال طويل، إذ يكفي أن تراجع سيرة ابن هشام أو تاريخ الطبري، فتتبيّنَ حضور الآي في مواضع شتّى لإتمام ما تسكت عنه الرواية، أو لدعمه[3]...

إنّ الطّارفَ من المسألة يكمُن في زعم فريق من المحدَثين أنّ كتابة سيرة للنبي مُمكنة، بالاعتماد على القرآن فقط، مُستغنِين عمّا عداه من مرويّات وأخبار، إذ يبدأ دَرْوَزَة في مقدّمة السّيرة، بعرض مقدّماته النظرية، فيقول: «أيقنت أن في الإمكان كتابة فصول للسّيرة إذا لم تكن في نسق تاريخي مطّرد، كالّذي كُتبت وتُكتب به كتب السّيرة، وإذا لم تحتوِ أسماء وأعلاماً وأرقاماً وتفصيلات مثلها، **فإنّها يُمكن أن تعطيَنا صورة صحيحة وقويّة ومشرقة، فيها أشياء كثيرة جديدة، تُغاير ما هو مستقرّ في الأذهان**»[4]. وليحتفظن القارئ بهذه العبارة الأخيرة.

ثمّ يذكر الكاتب الأسباب الدّاعية إلى الاكتفاء بالقرآن، وإن كان «منقوصاً» في ما يتعلق بأخبار السّيرة، وقد أجملها في قوله: «إنّ هذه الروايات [روايات السِّير]

---

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1. ويذكر الكاتب أنّ التفسير سابق للسّيرة (ص 133)، أمّا ثبْت السور المكية، فيرد في ج 1، ص 134-137.

(2) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 2، ص 9 [الثبت].

(3) كتبنا بحثاً حول «القرآن مصدراً من مصادر السّيرة النّبوية»، نُشر بمجلة **رحاب المعرفة** (تونس)، العدد 49 (جانفي/ فيفري 2006). وقد عرضنا فيه طرائق بعض الكتاب القدامى (ابن هشام والطبري خاصّة) في الاعتماد على القرآن في كتابة السّيرة.

(4) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 5-6.

وتلك الآثار ظلّت تحتفظ بها الصّدور، وتتناقلها الأفواه مدى غيرَ قصير، ربّما زاد على القرن من بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وسلم، وإنّه من المعقول الذي يؤيّده الواقع أن يكون قد طرأ على كثير منها زيادة ونَقص، وتبديل وتغيير، كما أنّ منها ما يُمكن أن يكون قد لُفّق تلفيقاً، ونُحل نَحْلاً، وإنّ منها ما يتناقض مع النّصوص، والقرائن والملهمات القرآنيّة»[1]. وههنا يتمثل لكلامه بسيرة ابن هشام (ت 218) وكِتاب **الطّبقات** لابن سعد (ت 230)[2]، فهل يعني هذا أنّ الكاتب -نظريّاً دائماً- يرفض رفضاً قاطعاً، أن يستند إلى «الروايات» في كتابة السّيرة؟

كلا، إذ يجيب بأن موقفه من المرويّات لم يحلْ بينه وبينها إذ «استأنس» بها «بسبيل الشرح والتفصيل» حين رأى فيها ما لا يتناقض مع القرآن[3]. وما انفك دَرْوَزَة يكرّر في ثنايا السّيرة أن القرآن هو «أوثق وثيقة» وصلت إلينا، عن سيرة الرّسول[4]. فهل إنّ مجموع هذه الآراء، تشكّل نهجاً جديداً في كتابة السّيرة النبويّة؟

لقد بيّنا حين تحدّثنا عن السّير التي صنّفها محمّد حسين هيكل، وعبد العزيز الثعالبي وغيرهما[5]، أنّ القول بموثوقيّة القرآن وتقديمه على سائر المصادر الإسلاميّة في تصنيف السّيرة النبويّة، مبثوث في تلك الكتب، وبخاصّة لدى محمّد حُسين هيكل (ظهر كتابه سنة 1935)، إذ ينصّ تصريحاً على «أنّ أصدق مرجع للسّيرة إنّما هو القرآن الكريم، فإنّ فيه إشارة إلى كلّ حادث من حياة النبيّ العربي يتخذها الباحث مناراً يهتدي به في بحثه، ويمحّص على ضيائه، ما ورد في كتب السنّة، وما جاء في كتب السّيرة المختلفة»[6]. في حين يشكّك في المرويّات المتأخّرة[7]. . .

---

(1) نفسه، ج 1، ص 7.

(2) نفسه، ج 1، ص 8.

(3) نفسه، ج 1، ص 12.

(4) نفسه، ج 1، ص 11، وانظر كذلك: ج 1، ص 78، حيث يقول: «على أنّ القرآن هو السّند الأوثق، والمستلهم الأقوى».

(5) ورد ذلك في الاتجاه الثاني ضمن الفصل الأوّل: «تجديد الخطاب التمجيدي»، الباب الثاني.

(6) **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 37.

(7) جاء في ردّه على المستشرقِين (موير وإرفنج . .): «أوّل كتب السّيرة، إنّما كُتب بعد قرنين من عصر محمّد، دُسّت أثناءهما في سيرته، وفي تعاليمه إسرائيليات كثيرة»، نفسه، ص 40.

ولا ننسى أنّ هيكل درس بفرنسا، وتأثر بكتابات المستشرقين واعتمد عليها في كتابه: **حياة محمّد**، والمُستشرقون عامّة يتفقون في كون القرآن وثيقة «أصيلة» (Authentique)، معاصِرة للدعوة، ونافعة لكتابة تاريخ النبيّ والمسلمين.

إنّ قيمة المباحث لا تكمن في ما تُبشّر به من مقاصد ومبادئ منهجيّة، بل في إجراء تلك المبادئ، لا سيّما إذا كان الكاتب ينزع إلى «التطبيق»، أي إلى كتابة سيرة نبويّة، كما هو شأن دَرْوَزَة، ولا يقصد إلى الحديث في «الكيفيّة»، أي في المبادئ النظريّة لكتابة السّيرة. فما هي العلاقة بين البيان (Manifesto) والإجراء في ما كتب دَرْوَزَة وجماعته، في السّيرة؟

إنّ موقف دَرْوَزَة من المرويّات يتّسم بالاضطراب، فهو يشكّ في صدقها مثلما سلف، ثمّ يأتي بآراء في طيّ الكتاب، تنقض كلامه جملة! ولا يتورّع عن وصف تلك المرويات بصفة اليقين: «**وروايات السّيرة المتعدّدة التي بلغت مبلغ اليقين تُخبر** أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم، قد رُزق أولاداً ذكوراً من السيدة خديجة، رضي الله عنها، زوجته الأولى»[1]. ويذكر حين تعليقه على نزول سورة النصر، أنّ النبي توفي في السنة العاشرة من الهجرة كما ثبت «بالتواتر الذي بلغ مبلغ اليقين»[2]. فأين هذا الكلام من كلامه على التبديل الذي لحق الأخبار بعد ما يزيد عن قرن من وفاة النبيّ (فترة التدوين)؟

تخفُت نبرة الإعراض عن المرويات التي افتتح بها دَرْوَزَة السّيرة، وتحلّ محلها

---

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 88. ويكرّر الكاتب العبارة نفسها في معرض حديثه عن موقع بيوت النبيّ من مسجده: «وهذا مؤيّد بالروايات التي بلغت مبلغ اليقين»، ج 1، ص 89.

(2) نفسه، ج 1، ص 94. والقول بوفاة النبيّ في السّنة العاشرة من الهجرة سهو بيِّن، إذ قال الطّبري في تفصيل أحداث السّنة الحادية عشْرةَ: «أمّا اليوم الّذي مات فيه رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم؛ فلا خِلافَ بين أهل العِلم بالأخبارِ فيه أنّه كان يوم الاثنين من شهر ربيع الأوّل»، أي في الشّهر الثّالث من سنة 11 الهجرية. **تاريخ الرّسل والملوك**، مرجع سابق، ج 3، ص 199. وكذلك يقرّر أرباب السّير، إذ يقول البلاذري (ت 279 هـ): «ثمّ حجّ رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم حجّته التي تُدعى حِجّة الوداع، وتوفّي سنة إحدى عشْرةَ». **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، ص 493.

لهجة تسليميّة بالأخبار المتأخرة: فـ «لا ينبغي له [المسلم] أن يرى في الإيمان بالمسائل الإيمانيّة كالنبوّة، وصلة الأنبياء بالله، صعوبة أو حاجة إلى تأويل وتوفيق إذا اقترنت بالنّصوص القرآنيّة القطعيّة أو **الأحاديث النبويّة الصّحيحة**»[1]. ومُصطلح «صحيح» تسمية مخادِعة، إذ إنّ الحديث الصّحيح ليس إلا فرعاً من فروع «الخبر الواحد» (آحاد)، كالحسن والضّعيف، أمّا الخبر المتواتر فهو القرآن وحده[2]. فـ«الصحّة» التي يتحدّث عنها دَرْوَزَة ليست سوى مقالة من مقالات العقيدة السنيّة التي أرادت أن ترفع السنة القوليّة، منزلة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وهذا يعارض شكّ الكاتب في الأخبار المدوَّنة بعد ما يقارب القرنين من وفاة النبيّ.

اتخذ دَرْوَزَة في مقدّمة السّيرة مؤلّفَيْ ابن هشام، وابن سعد أنموذجين للمصادر التي داخلها التبديل، وتناقضت مروياتها لأنها دُوّنت بعد عصر النبيّ[3]. لكن الكاتب، لم يتخلّص في المتن، من سلطة هذه المصادر المُتقدّمة، فرجع إليها في غير موضع، موثّقاً لأخبارها، وتحدّث عنها بعبارة تدلّ على حُجّيتها لديه. فقد نقل عن ابن هشام مُختصِراً كتاب الرسول ليهود بُعيد الهجرة: «ومع أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، منذ حلّ في المدينة، كتب بينه وبينهم عهدا على ما ذكرته **الروايات المعتبَرة**، وما تدعمه الآيات، أمّنهم فيه على حريّتهم الدينيّة، وطقوسهم ومعابدهم وأموالهم وحقوقهم، وأبقاهم على محالفاتهم مع بطون الأوس والخزرج، وأوجب لهم النُصرة والحماية، مشترِطاً عليهم ألا يغدروا، ولا يفجروا، ولا يتجسّسوا، ولا يعينوا عدوّا ولا يمدّوا يدا بأذى»[4].

---

(1) نفسه، ج 1، ص 117.

(2) راجع في ذلك كتاب الشيخ أبو ريّة، **أضواء على السنة المحمّدية، أو دفاع عن الحديث**، ط 4 (مصر: دار المعارف، 1976)، ص 176-280. حيث يقول: «ولكنّ المحدِّثين يقسّمون الحديث إلى صحيح، وحسن وضعيف، يريدون به الحديث المروي، من طريق الآحاد، فأمّا المتواتر فهو خارج مورد القسمة»، ص 280.

(3) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، ج 1، ص 8.

(4) نفسه، ج 2، ص 50-51. وبنهاية الشاهد يحيل الكاتب على ابن هشام في الهامش (هامش 1، ص 51).

وتبرز سلطة ابن هشام وابن سعد على الكاتب المعاصر، في نقله لخبر إجلاء الرسول بني قيْنُقاع عن المدينة[1]، إذ ورد في الكلام ما ينمّ عن ثقة بتلك الأخبار، كقوله: «ولقد ذكرت الروايات، التي ليس بينها خلاف جوهريّ»[2]، ثمّ يذكر روايات ابن هشام وابن سعد، ولا تخلو هوامش الكتاب من اسم ابن هشام خاصّة[3].

إنّ اضطراب الكاتب بشأن المرويات أدّاه إلى أن يتعامل معها بطريقة انتقائيّة خطِرة، فيغلّب رواية على أخرى بدافع التّمجيد، وتنقية الصّورة النبويّة من المطاعن والنّقص، إذ يقول في تفنيد الروايات التي تحدّثت عن إساءة زعماء قريش للنبيّ في بداية الدّعوة بمكّة: «ولقد ذكرت الرّوايات بعض الحوادث، مثل إلقاء رَوْث أو تراب عليه أثناء سجوده في فِناء مكّة أو شدّه من مُخَنَّقِه، غير أن اختلاف نصوص الرّوايات مع وحدة الشخص المعزو إليه ارتكاب الإثم في بعضها، وعدم ذكر القرآن شيئاً مّا يدلّ على وقوع الأذى عليه فعلاً، مع ذكره محاولات الزعماء أو فريق منهم التقرّب إليه، والتّفاهم معه؛ وعدم هجرته إلى الحبشة حينما اشتدّ الأذى على المسلمين، وما يُستفاد من الآيات القرآنيّة، من وقوفه دائماً موقف القويّ المستعلِي فيما كان يتلوه من آيات، فيها عنف وصفعات»[4].

وسيتبيّن القارئ أنّ إعراض الكاتب عن هذه الروايات، لم يكن نتيجة لالتزامه

---

(1) إجلاء بني قينقاع: بنو قَيْنُقَاع، بفتح فسكون فضمّ، جماعة من يهود المدينة، ساءت علاقتهم بالرسول في الفترة الفاصلة بين بدر وأحد، وقد خاف منهم محمّد نقضهم العهود على ما تذكر المصادر الإسلاميّة، فأجلاهم إلى خيبر [السنة الثانية من الهجرة]، وغنِم بعض أموالهم (سلاح وضياع). ابن خلدون، **سيرة الرسول**، تح. سعيد هارون عاشور (القاهرة: مطبعة الآداب، 1999–2000)، ص 41–42.

(2) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، ج 2، ص 113.

(3) انظر مثلا: ج 1، ص 65؛ وج 2، ص 176–177. . .

(4) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، ج 1، ص 265–266. ويُضعّف كلام دَرْوَزَة على وقوف النبيّ دائماً موقف المُستعلِي ما جاء في القُرآن نفسه من حديث عن إخراج قريش الرّسولَ من قريته (ما تُسمّيه السيّر هجرةً): ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [محمّد: 13]؛ ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: 9]. . . راجع في هذه المسألة: هشام جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، الفصل التّاسع: «هجرة أم تهجير؟».

بما ورد في القرآن وحده، لأنه اعتمد على الروايات، ولم يستطع النجاة من سلطتها و«فتنتها»، بل بسبب ما في تلك الروايات من صورة، تُظهر النبيّ «مستضعفاً»، فتصدم النّموذجَ المثال للنبيّ في مِخيال المسلمين. وقد حرَص المسلمون منذ القرون المتأخّرة على جِلاء الصّورة النبويّة وإخراجها صافية، لا تضاهيها صورة نبيّ آخر ولا معصوم (القاضي عياض). وإذا «جاز» للمتأخّرين في أوساطهم الحضاريّة القديمة ذاك التهويل، فكيف يُتابعهم فيه الكُتاب المحدَثون، وقد اطّلع فريق منهم على نصيب وافر من المعارف التاريخيّة والعلمية الحديثة؟

لقد اطّلع دَرْوَزَة على بعض مؤلّفات الغربيين في تاريخ الإسلام، مثل كتابات كِيتاني (Caetani)، التي قرأها في ترجمة تركيّة، ومعظمها انتقاد للمصادر المتأخّرة عن عهد النبوّة، فما حال بينه وبين الاقتباس من حسّ كِيتاني النقديّ؟ ربّما حال بينه وبين كِيتاني، مطاعن هذا المُستشرِق على الرسول، وقد ردّ الكاتب على كثير منها في السّيرة. . .

إنّ نزوع كثير من الكتاب العرب المحدثين في ما كتبوا عن الرسول، نزعة تمجيديّة مثاليّة، جعل بعض الباحثين يعتبر مؤلفاتهم «خطراً على الإسلام» لبعدها عن منطق الدّين والعلم معاً، إذ انتقد حسين أحمد أمين «تحرّج» المحدَثين من أخبار السّير الأولى: «لقد آن في رأيي أوانُ كتابة سيرة نبوية جديدة في العالم الإسلامي. سيرة لا تدافع ولا تعتذر، ولا تخجل. سيرة لا تطمِس الوقائع، ولا تخترعها، فتكونَ مجانبة للحق، ولا تكتفي بسردها فتكونَ مجانبة للفنّ. سيرة لا تحذف «ما يسوءُ البعضَ ذكرُه» [. . .] سيرة جديرة بالواقدي والطبري، لو كان قُدّر لهما أن يكتبا في يومنا هذا»[1].

ويظهر «الخجل» و«الدفاع» على حدّ عبارة الشّاهد، في عرض دَرْوَزَة لقصّة «الغرانيق العلا»[2]، إذ أورد آيات من سورة الإسراء [الآيات: 73-75][3]، ثمّ أردفها

(1) حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين**، مرجع سابق، ص 42.

(2) مضى التعريف بهذه القصة عند حديثنا عن: **حياة محمّد**، لهيكل (الاتجاه الثاني، من الفصل الأول، من هذا الباب)، وانظر: الذيل: في أهمّ وقائع السّيرة واصطلاحاتها.

(3) هذه الآيات هي: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥۖ وَإِذٗا لَّٱتَّخَذُوكَ =

بروايات المفسِّرين وغيرهم، في فريقٍ من الكفار اقترح على النبيّ أن يسكت عن سبّ آلهتهم. . . ومن تلك الروايات «أنه جرى على لسان النبيّ صلى الله عليه وسلم، في إحدى صلواته في فِناء الكعبة مع المسلمين بقوّة إلحاح المعتدلين من الزعماء الكفّار ووعودهم بالاستجابة، وفي أثناء تلاوته سورة النجم-بعض فقرات ليس منها-حيث قال بعد آيات ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ [19] وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ [20]﴾ هذه المقاطع: «تلك الغرانيق العُلى. وإن شفاعتهنّ لتُرتجى»؛ فلمّا سجد: سجد الكفّار معه، وقالوا إنّ محمداً ذكر آلهتنا بالخير، وأنّ هذا الخبر انتشر حتى وصل إلى المهاجرين في الحبشة على صورة مكبَّرة وهي: أن أهل مكة استجابوا للدّعوة، وصلّوا مع النبيّ، فعاد كثير منهم إلى مكّة»[1]. وذكر الكاتب أنّ كثيراً من المفسّرين وكُتّاب السّيرة فنّدوا قصّة الغرانيق، ويفنّدها هو نفسه محتجّاً بالأدلّة الآتية:

أوّلاً: الروايات تشير إلى أنّ النبي قال قولاً، أمّا الآيات فتقول كاد [﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ﴾].

وثانياً: سياق آيات النجم، لا يحتمل الاستطراد المذكور [«تلك الغرانيق العُلى»].

وثالِثاً: نزلت سورة الإسراء، قبل منتصف العهد المكّي، أي قبل الهجرة إلى الحبشة.

ورابِعاً: لم يكن المسلمون وقت نزول سورة «الإسراء» قادِرين على إقامة الصلاة جهرة (كانوا في أشدّ أدوار مِحنة الأذى).

وخامِساً: كل ما تُلهمه الآيات، أنّ النبي جنح إلى شيء من التساهل مع الكفّار حرصاً على هدايتهم[2].

= خَلِيلًا (73) وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا (74) إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (75)﴾.

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، ج 1، ص 195.

(2) ورد موقف الكاتب من رواية «الغرانيق العلا» في ص 195 من الجزء الأول، وانظر كذلك: ص 252–253، حيث يدحض أيّ صلة لآيتي سورة الحجّ، بقصّة الغرانيق: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ =

لقد أجملنا مقالة دَرْوَزَة في قصّة الغرانيق لنتبيّن من خلالها منهج الكاتب الصّريح والخفيّ، في التعامل مع المرويّات والقرآن حين كتب السّيرة، إذ **استحكم في طريقته ما يكنّه للنبيّ من تنزيه وتمجيد أكثر من التزامه بنصّ القرآن،** وإن كنّا لا ننفي أنّ الكاتب وصل إلى بعض النتائج التاريخيّة الدّقيقة من خلال الاستناد إلى القرآن، عندما أعرض عن الرّوايات، وفي تحقيقه لمسألة الغرانيق تظهر هذه الثنائيّة.

شغلت قصّة «الغرانيق» علماء الإسلام قديماً وحديثاً، وقد حذفها ابن هشام (ت 218 هـ)، رغم إيراد خلفه ابن إسحق لها[1]، أمّا ابن سعد (ت 230 هـ) فقد أثبتها[2]، وأوردها الطبري (ت 310 هـ) في تاريخه، نقلاً عن ابن إسحق[3]. وتنسجم هذه الروايات في جوهرها مع ما جاء في سيرة دَرْوَزَة. وتذكر روايات السّيرة أنّ جبريل تدخّل في ما بعد ونبّه النبي إلى الخطأ، وأنزل الله تعالى قرآناً في ذمّ آلهة قريش[4] . . .

أمّا المحدَثون فقد نظروا إلى المسألة من زوايا مُتباينة، واختلفت مقاصدهم من بحث قصّة الغرانيق، فمال فريق من الكتاب العرب إلى تفنيد الحكاية، مثلما فعل الشيخ عبد العزيز الثعالبي (ت 1944) في: **معجز محمّد رسول الله صلى الله عليه وسلم** حيث اعتبرها «كذباً مردوداً»[5]. ويشركه في هذا الرأي من انتقد القصص الغريب في السّيرة، كمحمد حُسين هيكل[6] . . . ونزع المستشرقون عموماً إلى

= يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [الحجّ: 52-53].

(1) ابن إسحق، **المبتدأ والمبعث والمغازي**، مرجع سابق، فقرة 219، ص 157.

(2) **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج 1، ص 205-206.

(3) الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، مرجع سابق، ج 2، ص 338-339.

(4) نفسه، ص 339 خاصة، ويذكر الطبري آيات في إصلاح ما ألقى الشيطان على لسان الرسول وذمّ آلهة قريش، منها ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: 23].

(5) مرجع سابق، ج 1، ص 75 [ظهر الكتاب سنة 1938 بتونس].

(6) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 180 وما بعدها [ظهر كتاب هيكل سنة 1935 بمصر].

تصديق قصّة «الغرانيق العلا»، بل إن بلاشير (R. Blachère) جعلها ضمن ترجمته للقرآن[1]!

ولعلّ كلام طور أندري (Tor Andrae) يختصر آراء الغربيين في المسألة، إذ ذهب إلى أنّ كتّاب السّيرة ما كانوا يخترعون قصّة مسيئة إلى النبيّ بالمجّان، ولا شكّ في أنّ لرواية الغرانيق أصلاً تاريخيّاً ثابتاً، وأنّ الآية التاسعةَ عشْرَةَ من سورة النجم: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ﴾ كان لها صيغة أخرى تدلّ على التقرّب من العقائد الوثنيّة. ثمّ قوّى محمّد الوِجهة التوحيديّة، بإضافة آيات أخرى إلى سورة النجم في المرحلة المدنيّة[2]. . . وهذا التقلّب بين تصديق المرويات «المسيئة» إلى النبيّ، واطّراح ما كان تمجيديّاً منها، مألوف لدى جُمهور المستشرقين، فأندري نفسه يصرّح بشكّه في أغلب الأخبار التي نسجها المؤمنون حول نبيّهم، ويعتبرها جزءاً من تاريخ عقائد الأتباع، ولا تمثّل سيرة حقيقيّة للنبيّ[3]. ومع ذلك يجنح إلى تصديق قصّة «الغرانيق العلا»، وهي لا محالة من قِصص المتأخّرين!

ونجد لدى بلاشير ميلاً شبيهاً إلى تصديق ما جاء في قصّة «الغرانيق» إذ يعتبرها تنازلاً من قِبَل النبيّ لأشراف مكّة، ويذهب إلى أن فكرة التوحيد لم تتجلّ في السّور المكية الأولى (قبل سورة النجم)، بل ينتقد كِيتاني (L. Caetani) في تكذيبه لقصّة

---

(1) انظر: هشام جعيط، **تاريخية الدّعوة**، بحث هام ضمن القسم الثاني من الكتاب: «قصّة الغرانيق وضبط مسار الأحداث»، ص 272-281. وقد صدرت ترجمة بلاشير للقرآن في ثلاثة مجلّدات في منتصف القرن العشرين:

Régis Blachère, *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 vols. (Paris: 1949-1950).

(2) Andrae, *Mahomet*, op. cit.: «Il est invraisemblable toutefois, à mon avis, que les auteurs de la tradition tardive, par lesquels Mahomet représentait à tous égards le modèle parfait du croyant, aient inventé spontanément une histoire aussi compromettante pour leur prophète. Nous devons donc admettre que la tradition a une source historique, et que la sourate 53, 19 a dû avoir une autre teneur qui exprimait un rapprochement avec les croyances païennes», p. 19.

(3) Ibid., p. 30: «Si je ne fais pas abstraction entièrement de ces pieuses légendes, qui appartiennent plutôt à l'histoire de la foi de son entourage qu'à la biographie du Prophète».

الغرانيق[1]. وهكذا **يأخذ بلاشير من المرويّات ما شاء ويترك ما شاء**. ويأخذ عن كِيتاني والأب لامنس ما يروق، ويترك كذلك ما يُفسد عليه موقفه من الرّسول والإسلام. وبلاشير من المُنادين بالاعتماد على القرآن في كتابة السّيرة، حتى لا ننجرّ إلى الكتابة الإنشائيّة[2] فكيف يقبَل في كتابه «النّقدي» بمثل هذا القَصَص المتأخّر؟

إنّ بحث هشام جعيط لمسألة الغرانيق ينأى عن منطقيْ الدّفاع، وهو منطق الكُتاب العرب والطّعن وهو منطق فريق واسع من المستشرقين، فقد حقّق جعيط قصّة «الغرانيق» بإسهاب في كتابه الثّاني عن السّيرة [3]، واستعرض القصّة كما رواها ابن سعد وغيره، مشيراً إلى تصديق جماعة من المستشرقين لها، ثمّ بيّن أنّ **سورة النجم[4] هي التي دشّنت القطيعة مع قريش، ولم يحصل قبل ذلك تهجّمٌ على الآلهة**، وقد أعقبت هذه السّورة، سورتان «تعبّران بوضوح كامل عن عقيدة التوحيد، وعن القطيعة في العبادة والدّين، وهما سورتا الإخلاص والكافرون: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ...﴾ و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ * لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾»[5].

ويذهب جعيط إلى أنّ **الهجرة إلى الحبشة[6] حصَلت بعد نزول سورة النّجم**،

---

(1) Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit., pp. 45-46.

وقد ذكر بلاشير في تصديق «الغرانيق» والردّ على كِيتاني العبارة الآتية:

«L'idée d'une concession est au contraire fort plausible», p. 46.

(2) Ibid., p. 1: «La première [Source] est le Coran»; p. 18: «l'"écriture" romancée».

(3) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، الفصل الثامن، المسألة الرّابعة: «قصّة الغرانيق وضبط مسار الأحداث»، ص 272-281.

(4) سورة النجم في ترتيب نولدكه (Th. Nöldeke) رقمها: 28؛ وفي ترتيب بلاشير (Blachère) رقمها: 30 [انظر: **تاريخيّة الدّعوة**، ص 187، وص 191].

(5) **تاريخيّة الدّعوة**، ص 279.

(6) تذكر المصادر القديمة (ابن هشام، **السّيرة النبويّة**، مرجع سابق، ص 329: «ذكر الهجرة الأولى إلى الحبشة») أنّ قريشاً افترقت، فتعاهد بنو هاشم وبنو المطّلب مع أبي طالب على القيام دون النبي صلى الله عليه وسلم، ووثبت كلّ قبيلة على من أسلم منهم يعذّبونهم، ويفتنونهم، واشتدّ عليهم العذاب، فأمرهم النبيّ صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى أرض الحبشة فراراً بدينهم. وراجع: ابن خلدون، **سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 17-18. وتتحدّث تلك المصادر عن عودة بعض المُهاجرة من الحبشة، لمّا بلغهم كذِباً، أنّ أهل مكّة أسلموا (بعض المصادر تورد قصّة الغرانيق)، فوجدوا المسلمين بمكة على ما كانوا عليه، =

لا قبلَها، فلا سجود للكفّار حين نزلت هذه السّورة، ولا عودة للمهاجرين كما تذكر الرّوايات. أمّا ما رُوي عن صلة آيات من سورة الحجّ والإسراء بقصّة «الغرانيق» فيثبت الباحث أنّ الآيات: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحجّ: 52]، و﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ لِتَفۡتَرِيَ عَلَيۡنَا غَيۡرَهُۥۖ وَإِذٗا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلٗا * وَلَوۡلَآ أَن ثَبَّتۡنَٰكَ لَقَدۡ كِدتَّ تَرۡكَنُ إِلَيۡهِمۡ شَيۡـٔٗا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 73-74]، لا علاقة لها بالقصّة، إذ إنّ **الآية الثانية والخمسين من سورة الحجّ مدنية، لا علاقة لها بمكّة،** وآيَتَيْ سورة الإسراء تعودان إلى أواخر الفَترة المكية الثانية، أي متأخّرة عن سورة النجم التّي تعود إلى الفترة المكّية الأولى (ثلاث فَتَرات لدى نولدكه)، وتعبران عن محاولات قريش أن تستميل المؤمنين حيناً، وتهدّدهم بالتهجير حيناً آخر[1]...

إنّ استناد جعيط إلى ترتيب المحدَثين للقرآن[2] أسعفه بحجّة تاريخيّة صُلبة، إذ أثبت أنّ القطيعة مع قريش وسبّ آلهتها، لم يحدثا قبل «النّجم»، ونفى أيّ علاقة للآية الثانية والخمسين من سورة الحجّ، بقصّة «الغرانيق العلا» إذ هي سورة مدنية، لكنّ موقف الباحث من «الآيات الشيطانيّة» -كما سمّاها المستشرقون- يظلّ ملتبساً: **«كلّ ما يُمكن أن نقولَه هو أنّه ليس بالمستحيل أن وُجد شيء مّا بخصوص شفاعة هذه الكيانات، وأنّ ذلك قد حُذف في ما بعد بسرعة وعُوّض بالآيات 21 و22**

= فدخلوا إليها، بعضهم مختفياً، وبعضهم بالجِوار [ابن خلدون، نفسه، ص 20]. وتتحدّث مصادر أخرى عن عودة ثانية إلى الحبشة ضمّت المهاجرين العائدين، وفوْجاً جديداً من المسلمين.

(1) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 276. ورقم سورة «الإسراء» في ترتيب نولدكه 67، أمّا رقم النّجم فهو 28 [نفسه، ص 187-188].

(2) اعتمد جعيط في كتابه الثاني (المرجع السابق) على ترتيب نولدكه للقرآن، وترتيب بلاشير، وقد أثبت هذين الترتيبين في الكتاب (ص 185-194).

- Th. Nöldeke, *Geschichte des Koran* (Leipzig: 1909).
- Régis Blachère, *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 vols (Paris: 1949-1950).

وخصوصاً 23»[1]. فهل إنّ الرّسول هو الّذي عدّل القرآن، وهو تَبَعاً لهذا واضعه على مذهب أغلب المستشرقين؟ أم إنّ «الآيات الشيطانيّة» حُذفت إثر تدخّل جبريل، وبعد تنبيه النبي إلى موطن الزّلل، كما تذكر الرّوايات القديمة؟

لا شكّ في أنّ حساسيّة الموضوع لدى الباحث المُسلم، هو الذي أفرز مثلَ هذا اللَّبْس، وقد أشار جعيط نفسه إلى التناقض بين علم التاريخ «الوضعي» وموضوع السّيرة «المقدّس»[2]. ومن قبل ذلك افتتح محمّد عبد الحي شعبان كتابه في التّاريخ الإسلامي بقوله: «**الكِتابة الموضوعية المُجرَدة عن ظهور الإسلام أمر صعب** وكذلك في واقع الحال أمر الكِتابة عن أيّ من الأديان الأخرى»[3]. فما هي منزلة مقالة دَرْوَزَة في قصّة «الغرانيق» بين سائر المواقف من نفس المسألة؟

لا نُنكر أنّ هذا الكاتب استفاد من الاعتماد على القرآن وترتيبه حسَب النّزول[4]، في تقليب قصّة الغرانيق، فتفطّن قبل دراسة جعيط بأكثرَ من نصف قرن، إلى أن آيتيْ سورة الإسراء [73 و74] تتحدّث عن مقاربة ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ﴾ ولا تذكر قولاً قاله النبيّ (حكاية الغرانيق)، وأنّ الآية 52 من سورة الحجّ لا علاقة لها بالعهد المكّي[5]. . . إنّنا لم نذكر هشام جعيط إخمالاً لجهوده، أو إظهاراً لتفوّق

---

(1) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 275.

(2) نفسه، ص 5. حيث يقول عن كتابه إنّه: «دراسة تاريخيّة بحتة في موضوع حسّاس جدّاً لأنّه يلتصق بالماورائي ويتّصل بالمعتَقَد، والتاريخ إنّما هو علم وضعي وأرضي، يتناول فعاليّات الأفراد والمجتمعات البشريّة في الماضي، ويخرج عن دائرة الإيمان والمعتقَد».

(3) محمّد عبد الحي شعبان، **التّاريخ الإسلامي في تفسير جديد**، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي (لبنان: دار الدّراسات الخليجية، [د. ت.])، ص 21. وقد أُرِخت مقدّمة المُؤلّف بـ1971.

(4) اعتمد الكاتب تراتيب للسّور حسَب النّزول، وهي تراتيب مأثورة، قال عنها: «هذه التراتيب هي ترتيب المصحَف المعروف «بمصحف الملك فؤاد» والمأخوذ عن المصادر المعتبَرة القديمة، بواسطة لجنة علماء خاصّة، وترتيب رواه الخازن، وترتيب مروي في تفسير مَجْمَع البيان، وتراتيب واردة في الإتقان للسّيوطي [. . .] وقد وضعنا ثبتاً للسّور المكيّة في مطلع قسم السّيرة النبويّة في العهد المكّي، وللسّور المدنيّة في مطلع قسم السّيرة في العهد المدني»، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 119، هامش 1.

(5) يذكر دَرْوَزَة أن آيتي سورة الحجّ: 52 و53، نزلَتَا في طريق الهجرة إلى المدينة [**سيرة الرسول**، =

«السّلف» على الخلَف، فتلك ليست مقاصِدنا من هذا البحث ألبتّة، بل أردنا أن نُظهر أنّ الاستناد إلى نصّ القرآن باعتباره أوثقَ مصدر معاصِر للدّعوة، يؤدّي إلى نتائج دقيقة، تُجاوز تناقض كثير من الأخبار المتأخّرة.

لكنّنا نعتقد من خلال «تشبّعنا» بالسّيرة التي صنّفها محمّد عزّة دَرْوَزَة أنّ الكاتب **لم يُصدر في نقضه قصّة الغرانيق عن التزام منهجي بنصّ القرآن، في كتابة السّيرة - وهو ما وعد به في أوّل الكتاب- وإنّما استمسك بالقرآن، لأنّه رأى في «قصّة الغرانيق» إساءة إلى النبيّ وعصمته**، فنهض مُدافعاً ومنافحاً، وقد وجد في «مخزن» القرآن حجّته. ويؤكّد هذه النتيجة ما رسمه الكاتب من مقاصد تمجيديّة صريحة في كتابه: «فكتبنا هذه الفصول التي تألّف منها هذا الكتاب، والتي نرجو أن نكون، قد قمنا بها بشيء من واجبنا في خدمة سيّدنا محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وسيرته الشريفة»[1].

أكثر دَرْوَزَة من الرواية في «سيرته»، ولم يلتزم مطلقاً بمنهاجه! ومتى نتتبّعْ فصول الكتاب من أوّلها إلى آخرها، نتبيّنْ أن لا تنافرَ فيها بين القرآن والخبر، فهما منسجمان انسجاماً «سلفيّاً» خالِصاً! ينأى عن انتقاده في فاتحة الكتاب الأخبار الإسلامية: «وكلّ من قرأ تلك الكتب [كتب السّيرة القديمة] رأى ولا ريب ما فيها من تعدّد الروايات، واختلاف الرّأي في الحادث الواحد، أو في الأسماء والأرقام والأعلام، والأيّام والشّهور، وما في بعضها من تناقض يدعو إلى الشكّ أو يحمل على التوقّف في أخذه حقائق مسلّمة»[2]. وهذه شواهد عديدة تقيم الحجّة على «التكامل» بين القرآن والروايات لدى دَرْوَزَة:

= ج 1، ص 253]؛ أمّا جعيط الذي استأنس بترتيبيْ نولدكه وبلاشير، فيرى أنّ الآيتين مدنيّتان وليسنا مكّيتين [جعيط، **تاريخية الدّعوة**، ص 276].

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 10. وقد انتقد الكاتب في نفس المقدّمة المقاصد «التعبدية» و«التبركيّة» لبعض كتب السّيرة القديمة! نفسه، ص 9.

(2) نفسه، ج 1، ص 7.

الحادثة أو المسألة	تعليق الكاتب عليها	موضعها في الكتاب
* الأخبار الواردة في سبب نزول آيات من سورة الأحزاب [آيات التخيير: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيۡنَ أُمَتِّعۡكُنَّ وَأُسَرِّحۡكُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا﴾]، في مطالبة أزواج النبي بزيادة في النفَقة، بعد غزوة بني قُريظة [السنة الخامِسة من الهجرة].	← «وروح الآيات تؤيّد هذا السّبب».	← ج 1، ص 7، الطبعة المعتمدة (مصر: مطبعة الحلبي، 1965).
* أحاديث رواها البخاري عن عائشة في بداية الوحي.	← «ومن قبيل الاستئناس نورد في ما يلي بعض الأحاديث الواردة في صلة النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي، ومظاهرها وكيفيّاتها».	← المبحث السّادس «الوحي وأولياته» من الفصل الأول، ج 1، ص 114.
* إيمان فريق من بيوتات قريش في بداية الدعوة (أبوبكر وعثمان. . .) وقد ذكر الكاتب قرآناً يشير إلى المؤمنين والمُتّقين: ﴿إِنَّ لِلۡمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [القلم: . . .34] وآيات من «العصر» و«المدّثر». . .	← «ومهما يكن من أمر، فإن هذا مؤيَّد بما روته الروايات اليقينيّة من إيمان فريق من الناس في دور الخطوات الأولى».	← المبحث الأوّل: «دور الخطوات الأولى»، من الفصل الثاني، ج 1، ص 156.
* الروايات المفسِّرة لآيتين من سورة الفتح [﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾. . .(25-26)] تتحدّث عن مفاوضة النبي لقريش في الحديبيّة [السنة السادسة من الهجرة].	← «والروايات متّسقة إجمالا مع روح الآية كما هو المتبادر».	←المبحث الخامس: «محنة الأذى والفتنة ومشاهدها ونتائجها»، من الفصل الثاني-ج 1، ص 269.

* ما رُوي في تفسير آيات من سورة الحشر، وفيه تفصيل لإجلاء بني النّضير من يهود، عن المدينة [السنة الرابعة من الهجرة].	← «والروايات الواردة في كتب السّيرة والتفسير تكمل هذه الصورة».	← ج 2، الفصل الثاني «في اليهود في العهد المدني»، ص 119.
* القضاء على بني قُريظة، وقد أُشير إليه -حسَب الكاتب-في آيات من سورة الأحزاب: ﴿وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟﴾... [13-20].	← «وفي الروايات الواردة في كتب السّيرة والتفسير ما يُكمِّل الصّورة ويتّسق مع مدى الآيات اتساقاً غير يسير».	← نفس الفصل- ج 2، ص 122
* في الوقائع الجهاديّة (الغزوات).	← «وقد رأينا أن نُكْمِل الصُّور القرآنية لكلّ وقْعة ذُكرت في القرآن بإسهاب أو اقتضاب أو إشارة، بالرّويات الواردة عنها في كتب السّيرة والتفسير».	← ج 2، الفصل الخامس: «في الجهاد ووقائعه»، ص 262.

شهد الكاتب على نفسه، وضدّ «بيانه» في أوّل الكتاب، وهكذا أسرته الرواية، وقد أكثرنا من الشواهد في تكامل القرآن والأخبار، لنبرز أنّ دَرْوَزَة ضلّ الطريق التي رسمها في المقدّمة، وطفق ككثير من كتاب السّيرة السرديّة، يخصِف على تاريخ محمّد، من أخبار المصادر القديمة. ولم «يقتبس» من القرآن فقط (صور مقتبسة من القرآن الكريم)، بل اقتبس من المرويات ما شاء! وقد ستر الكاتب تهافته على الرواية بعبارات من مثل «تؤيّد» و«الاستئناس» و«متسقة»... وتخفي هذه الكلمات حاجة الكاتب إلى الأخبار، على ما مضى من شكّه فيها.

حاول كُتاب آخرون أن يسيروا على نهج دَرْوَزَة في كتابة السّيرة، فصنّف عبد الصّبور مرزوق **السّيرة النبوية في القرآن الكريم**[1]، ولم يستشعر أيّ تناقض بين

(1) سلسلة دعوة الحق، 6 (جدّة: رابطة العالم الإسلامي؛ دار الأصفهاني، 1401 هـ/ 1980). =

القرآن والمصادر الأخرى، بل لم يثر أيَّ مشكل يتعلق بكتابة السّيرة، و«إثم» السؤال لا يناسب المقاصد الدينيّة والدعوية. . . إذ ذكر الكاتب أنّ دراسته تسهم في «ترشيد خطانا في مجال الدعوة»[1]. وقد فسّر اعتماده على القرآن، بأفضليّته على سائر كتب السّيرة[2]، إذ يجوز الشكّ في بعض الأخبار، أمّا القرآن فمنّزه عن ذلك، ويمتاز القرآن ببيانه عن سائر ما كتب في السّيرة[3]. . .

هذا «بيان» المقدّمات، أمّا المتن فيُخبر عن انسجام تامّ بين القرآن والمرويّات، بل عن ارتهان كتابة السّيرة بالمرويّات القديمة على وجه الخصوص، إذ تتصدّر الرّواية عن ابن هشام وابن إسحق، أقسام الكتاب الثلاثة[4]. ففي سرد أحداث «العهد المكّي» بدأ عبد الصّبور مرزوق بما يشبه العنوان: «الإذن بالقتال»، ثم أعقبه رأساً برواية ابن هشام عن ابن إسحق المطّلبي، في إباحة الله القتالَ لنبيّه، ثم أورد آيـاتٍ مـن سـورة الـحـجّ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُـلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَـدِيرٌ﴾. . . [39-41][5].

وهكذا كان للرواية الصدرُ في مصنّف أفاض صاحبه في مقدّمته، في فضل القرآن على كتب السّيرة! ولا أثر في كتاب مرزوق لأيّ تضارب بين القرآن وسيرة ابن هشام (رواية عن ابن إسحق)، فهما يتعاقبان فيه بلا واسطة[6]. وحتى أفضليّة

= والكاتب مصري اهتمّ في بحوثه بالأدب العربي (دكتوراه في الأدب العربي الحديث سنة 1969)، وبالفكر الإسلامي.

(1) نفسه، ص 25، وانظر كذلك: ص 29.
(2) نفسه، ص 8.
(3) عدّد عبد الصبور مرزوق في مقدّمة الكتاب عشرة أمور يفضُل فيها القرآن كتبَ السّيرة النبويّة، ويندرج ضمنها ما ذكرناه، نفسه، مقدّمة المؤلف، ص 8-25.
(4) أقسام كتاب مرزوق الأساسية هي: 1. بين يَدَيْ النبوّة/ 2. العهد المكّي/ 3. العهد المدني، وتمهيد تحدّث فيه عن «صورة المجتمع الجاهلي في القرآن الكريم».
(5) نفسه، «العهد المكّي»، ص 117-118، وانظر كذلك «العهد المدني» حيث يبدأ بـ «قال ابن هشام. . .»، ص 125. والقسم الأول: «بين يديْ النبوّة» الذي افتتحه بنقل حادث الفيل عن ابن هشام كذلك، ص 44. . .
(6) انظر على سبيل المثال وقائع «العهد المكّي»، حيث ترد عبارات «قال ابن هشام»، و«قوله تعالى» متعاقبة، ص 117-124.

القرآن التي أسهب الكاتب في إيضاحها، لا نقف على وجوهها في: **السّيرة النبويّة في القرآن الكريم**، إذ يستوي «قوله تعالى» و«قال ابن هشام»، **فهل إنّ الانفصام بين خطاب المقدّمات وخطاب المتون سمة من سمات الفكر العربي؟**

إنّ «إنشائيّة» خطاب السّيرة لدى عبد صبور مرزوق وغيره من الكُتاب العرب المحدَثين، يفسّر إلى حدّ بعيد إعراضهم عن النقد والتحقيق. . . لا سيّما ومقاصد جمع كبير من هؤلاء الكتاب مقاصد دينيّة خالصة، بعيدة عن قضايا التاريخ، وإن ادّعت نقيض ذلك.

لا يخالف محمود بن الشريف دَرْوَزَة وعبد الصّبور مرزوق في عدم الوفاء، لما تحمله عناوين كتبهم من اتجاه إلى كتابة السّيرة النبويّة من خلال القرآن، فقد صنّف سيرة[1] حشاها بألوان من البيان والمديح، فأخرجها عارية من التاريخ، وقد قسّمها «فصولاً»، اختار لها عناوين تخبر عن أسلوبه الأدبي في التأليف عن الرسول[2].

ويمكن أن نجتزئ ببعض كلام محمود بن الشريف شاهداً على طريقته في عمل السّيرة، إذ قال في حديثه عن بداية الوحي: «وقد كان هناك إعداد إلهي لمحمّد، وهو جنين في بطن أمّه، حيث نسل من أشرف أبوين، ومن أطهر سلالة. كذلك كان هناك إعداد إلهي لمحمّد، وهو في طفولته ويُفُوعَتِه [التّذكير أصوب، مصدر من يفَعَ يَيْفَعُ يُفُوعاً]، وهو في شبابه ورجولته، وقبل الرّسالة وبعد الرّسالة. . لم تفتر العناية الإلهيّة عن ملاحظة الرّسول وتعهّده ورعايته في جميع مراحل حياته، فكانت «الرعاية» وكانت «الرسالة» وكانت «العصمة» وكان «الوحي»»[3].

إنّ هذا لمديح، سهل ومريح، يرفع لهجة التّمجيد إلى أعلى درجاتها، ويُرضي

---

(1) محمود بن الشريف، **الرسول في القرآن**، سلسلة المكتبة القرآنيّة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.]). والكاتب مصري، وأستاذ للتفسير وعلوم القرآن بجامعة الأزهر.

(2) لم يتبع محمود بن الشريف خطة معلومة في كتابة السّيرة، وإنّما نثر مسائلها في «فصول» حملت عناوين دالّة على نزعة تقديسيّة وتمجيديّة مطلَقة للرسول، ولدعوة الإسلام: «محرِّر العبيد» (الفصل 14) و«نهاية. . وخلود» (الفصل 17). . .

(3) ابن الشريف، **الرّسول في القرآن**، ص 17. ولا يختلف أسلوب الكاتب في غير هذا الموضع عمّا أوردناه، إذ يقول في فصل «جهاد. . وفتح»: «الإسلام دين الرّحمة والسّلام، دين السّماحة والحريّة، لا قسر، ولا جبر، ولا عنف. .»، ص 103. . .

عامّة المسلمين وخاصّتهم، ويعصِم الكاتب من عناء البحث، والمقارنة والنّقد. . . ولا يضيف شيئاً إلى ما صنّف عن الرّسول خلال القرون الماضية!

يتضافر في كتاب ابن الشريف القرآن والمرويات، ولا يلتفت الشيخ إلى الأسانيد أصلاً، فكأنّ الرواية ثابتة، ثبوت القرآن، ولا تستأهل أن يُنظر فيها، أو يشكّ[1]. . . إنّ هذه الكتابات المنمَّقة تخدع عناوينها: **الرّسول في القرآن**، وبطونها خَواء، إلا من «الحماسة» التمجيديّة، وللقارئ أن يسائل نفسه عن جدواها أصلاً، إذ هي دون الكتب القديمة قيمة تاريخيّة وتوثيقيّة!

لم يستطع الجماعة، إذن، أن يستغنوا عن الرّواية، فأكثروا منها، ولم يأبهوا بما نصّت عليه عناوين سيرهم ومقدّماتها، من عزم على الالتزام بالقرآن، في استقصاء تاريخ النبيّ. ولقد شغلت ثنائيّة القرآن والمرويات كتّاب السّيرة النبويّة والباحثين فيها خلال العصر الحديث، ونعتقد أنّ موقف دَرْوَزَة من الأخبار المتأخّرة وشكّه فيها، واتجاهه إلى كتابة سيرة تعتمد على القرآن، قد تأثر فيه بآراء المُستشرقين، إذ اطّلع على أعمال الإيطالي ليوني كِيتاني[2] مترجَمة إلى اللغة التركيّة، وأحال عليها في السّيرة، وردّ على كثير من آرائه في مواضع شتّى[3]. وقد شكّ كِيتاني في **حوليات الإسلام** في تاريخيّة الأخبار المُتأخّرة، التي وصلت إلينا من طريق كتب السّيرة والسّنة[4]. . . ودعا إلى تمحيصها بعمق، حتّى يُعثر فيها على نزْر يسير من الحقيقة

---

(1) انظر مثلاً: ص 13، حيث يروي قصّة نزول الوحي، وكيف غتَّ جبريل النبيّ بنَمَطٍ من ديباجٍ، وطلب منه أن يقرأ (اقرأ). . . وهذه رواية مشهورة سائرة، لدى ابن هشام وغيره، من كُتاب السّيرة.

(2) أصدر المُستشرق الإيطالي ليوني كِيتاني (Leone Caetani) مجموعة من المؤلفات تتعلّق بحياة محمّد، وتاريخ الإسلام، سمّاها **حوليات الإسلام**، وقد أصدر الجزء الأوّل سنة 1905 والثاني سنة 1907:

L. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vols (Milano: U. Hoepli, 1905-1926).

(3) نجد إحالة على كِيتاني في الجزء الأول، مصدر سابق، ص 15، الهامش1: « اقرأ مثلاً المبحث الطويل، في الجزء الأوّل من كتاب كِيتاني، ترجمة تركيّة، في نسب النبيّ صلى الله عليه وسلّم»، ولم يُسمِّ دَرْوَزَة هذه التّرجمة وهي: **إسلام تأريخي**، ترجمة حسين جاهد (استانبول: 1924).

(4) نقل بلاشير آراء كِيتاني في الوثائق المتأخرة:

التاريخيّة[1]، أمّا القرآن فهو محلّ ثقة جمهور واسع من المستشرقين، وإنّما وقع اختلافهم في الاكتفاء به وحدَه، مصدراً للسّيرة، أم التعويل على بعض المصادر المتأخّرة، تكملةً لما ورد في القرآن من إشارات إلى حياة محمّد.

راجت آراء كِيتاني بين المستشرقين، فعكف هنري لامنس (ت 1937) (Henri Lammens) على تبيانها وتنسيقها، واستخلص أنّ الوثائق المتأخّرة عن عهد النبوّة، وُضعت للتمجيد، فلا تمكّننا من أن نستعيد «الحقيقة» التاريخيّة لحياة محمّد[2]... وفي هذا اطّراح لها واعتراف بقيمة القرآن باعتباره وثيقةً معاصِرةً للدّعوة، تصلُح مصدراً لحياة النبيّ، وشكّ لامنس في المنبع ناشِئ من «حساسيّته» تُجاه الأخبار التي تمجّد الرسول، وليس رفضاً لجميع الوثائق المتأخرّة! فالرّجل قَسّ بلجيكي عُرف لدى الباحثين شرقاً وغرباً بتعصّبه على الإسلام وعلى النبيّ محمّد، وقد شهد بذلك أساطين المستشرقين من أمثال ماكسيم رودنسن، ومونتغمري واط[3]...

إذا كان شكّ لامنس سليل حِقده على الرّسول، فإنّ «شك» محمّد عزّة دَرْوَزَة، نشأ من التمجيد، فقد ارتاب في المرويات التي تسيء إلى النبيّ دون غيرها (إلقاء الرّوث وقصّة الغرانيق...)! **وهكذا ضاع الشكّ المنهجي العلمي بين آفتيْ الحقد والتمجيد.**

«La pessimiste conclusion que nous pouvons trouver presque rien de vrai sur Mahomet, dans la tradition, et pouvons écarter comme apocryphes, tous les matériaux traditionnels», Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit., p. 9.

(1) Ibid.

(2) Ibid.: «Inapte à évoquer Mahomet, en sa réalité historique».

وقد كتب لامنس، مجموع مقالات في السّيرة بين سنتي 1910 و1914، ونشر كتاباً خلال الفترة نفسها هو:

Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sîra (Roma: Pontif. Institutum Biblicum, 1912).

(3) أمّا رودنسن فلم يتحرّج من القول إنّ لامنس مسكون بحقد مقدّس على الإسلام:

«Possédé d'une sainte haine de l'Islam», Rodinson, «Bilan», p. 173.

واعتبر واط لامنس مُغالياً في اطّراح المرويات المتعلِقة بالفترة المكّية:

M. Watt, *Muhammad at Mecca* (London: Oxford University Press, 1968), Introduction, xiii: «Lammens' more extreme views».

ب. إسهام المستشرقين في بحث قضية المصادر (القرآن والمرويّات)

إنّ خطورة «ثنائية» القرآن والمرويات في كتابة السّيرة النبويّة، تستدعي بحثاً مفرداً مسهَباً، وإنّما نكتفي ههنا بإيراد مذاهب الباحثين في الموضوع غرباً وشرقاً، حتى ننزّل مقالات دَرْوَزَة وجماعته ضمن جهود المحدَثين من سابقين ولاحقين.

لقد استمرّ الإعراض عن المرويات وانتقادها بعد كِيتاني ولامنس (ت 1937)، واتبع كثير من المستشرقين خُطى هذين العلمين، كما فعل بلاشير (R. Blachère: 1952)، إذ افتتح بحثه في السّيرة بإقراره بكون القرآن أوّل مصدر لها[1]، لكنّ هذه «الوثيقة» جاءت متداخلة الآي [ترتيب الآيات غير خاضع للتتابع الزّمني]، ولا تُغني في خصوص حياة محمّد قبل البعثة[2]... فلا مناصَ إذن من الاكتفاء بـ «لا أدري»، لمّا يتعلق الأمر بتاريخ الفَترة المكّية إجمالاً، أمّا القفز على غياب الموارد التاريخيّة وسكوت القرآن عن فترة ما قبل البعثة، فلا يُؤدّي إلا إلى ضرب من الكتابة التمجيديّة أو الإنشائيّة[3].

ولا يبعد موقف الباحثة جاكلين شابّي عن رأي بلاشير، إذ ترى أنّ النّاظر في تاريخ الإسلام يصطدم بغياب الشواهد العُمرانيّة والنقوش والوثائق... التي تعود إلى العهد المدني[4]، فليس له إلا أن يستجليَ بعضَ الملامح لصُورة النبيّ من القرآن. أمّا المصادر المتأخّرة فشابّي ترتاب فيها كسائر المستشرقين، وترى أن الاعتماد عليها جائز إذا تضمّنت «صدى قرآنياً»... ولا يجوز حسَب رأيها أن نسدّ «الفراغ»، إذا

---

(1) Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit., p. 1.

(2) Ibid., p. 2.

ونُشير إلى أنّ ترجمة بلاشير للقرآن تمّت سنة 1950 أي قبل صدور كتابه عن محمّد سنة 1952، فكأنّ الترجمة والترتيب «الجديد»، مَثَلاً مقدّمة لكتابة السّيرة.

(3) Ibid., p. 18: «Vouloir aller au-delà c'est donner dans l'hagiographie ou l'"écriture" romancée».

ويعرِض بلاشير للمشكل نفسه في ص 14، من نفس الكتاب، حيث يسم الكتابات المتأخرة عن حياة محمّد قبل البعثة، بسمة التقديس والتمجيد (Hagiographique).

(4) Chabbi, «Histoire et tradition sacrée», op. cit., pp. 189-190.

أعوزتنا الوسيلة [غياب المصدر الموثوق به، أو المورد المادّي][1]. إنها لمحنة حقيقيّة، فأغلب الدّارسين يتأرجحون بين الثّقة في القرآن والشكّ في المصادر المتأخّرة، لكنّ القرآن لا يُجزئ في كتابة سيرة وافية للرسول، فما العمل؟

لا مَفَرَّ من التّعويل على المرويّات، رغم ما يُبدي الباحثون من شكّ فيها، وعندما يشعرون بحرج التناقض بينها وبين القرآن، يحتالون- كما احتال دَرْوَزَة- في الاستناد إليها، وقد بيّنا كيف أصرّ بلاشير على قبول قصّة «الغرانيق»، وترجم «الآيات الشيطانيّة» ضمن ترجمته للقرآن، بل ذهب إلى أنّ المُصْحَف الذي بين أيدينا سقطت منه تلك «الآيات»[2]. . . وكذا يفعل بلاشير بسائر الرّوايات، يصدّق ما يوافق هواه، ويفنّد ما جاء منها في تمجيد النبيّ[3]، أمّا جاكلين شابّي فإنّها تزعم كغيرها من المستشرقين أنّ القرآن أوثق مصدر لحياة النبيّ، ثمّ تخرج من دراستها بنتيجة عجيبة عن «خمول» منزلة الرّسول بمكّة، زمن الدّعوة[4]، فهل أخبر القرآن بذلك؟!

حاول جماعة من المستشرقين «الجدد» أن يتخطّوا مناهج أسلافهم في كتابة تاريخ الإسلام، أي تلك المناهج التاريخيّة والمقارَنية القديمة (القرن التاسعَ عشرَ)، وقد انتقدوا إجحاف الاستشراق الكلاسيكي في تطبيق المنهجيّة التاريخيّة، فأورد رودنسن في بعض تآليفه، رسالة بعث بها إليه لوي ماسينيون (ت 1962) (L. Massignon)، يحمِل فيها على منهجيّة إ. غولدتسهر (ت 1921) (Ignaz

---

(1) Ibid., pp. 204-205: «De la figure prophétique, saisir des éléments historicisables, aussi peu qu'on puisse en retrouver, cela sera toujours assez et toujours essentiel. Il ne sera nul besoin de combler les vides si l'on n'en a pas les moyens », p. 205.

(2) Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit., p. 46.

(3) لا يتسع المجال هنا لنعدّد الأمثلة، ونكتفي بالإشارة إلى بعضها: الشك في المحاورة التي دارت بين جعفر ابن أبي طالب والنجاشي (بلاشير: ص 71)، والشكّ في عِدّة جيش الرّوم في غزوة مؤتة [السنة 8 هـ] فالمسلمون لم ينهزموا بأيدي جيش جرّار قاده هرقل بنفسه كما تذكر الروايات الإسلامية، بل هزمهم حُماة الإقليم البيزنطي بالشام، وهنا يثق بلاشير بما يرويه المؤرخ البيزنطي تيوفانوس (Théophane) (بلاشير: ص 118)!. . .

(4) Chabbi, «Histoire et tradition sacrée», p. 198: «Or, celui-ci ne pouvait être, à l'époque, qu'un comparse de la scène mekkoise».

(Goldziher : «ماذا سيبقى لديه من الأناجيل، إذا طبّق عليها منهجيّته القرآنيّة»[1]؟

ويذهب رودنسن ككثير من الباحثين، إلى أنّ القرآن أكثر المصادر موثوقيّة[2]، لكنّ الاعتماد عليه في كتابة السّيرة، يصطدم بمشاكل تتعلّق بتداخل الإشارات الزمنيّة، التي تُحيل عليها الآيات... ويُقرّ الكاتب من خلال استعراضه لجهود شاخت (J. Schacht) أن السنّة والسّيرة، تتضمّنان قدْراً من «الرواسب» التاريخيّة، يمكن أن تُنير إشارات القرآن الغامضة، فالمرويات تختلف في التفاصيل وتتفق في «نَوًى» تاريخيّة، تمثل ذاكرة المجموعة[3]...

لقد أدرك رودنسن أن لا جدوى من المُكابرة في نبذ المرويات، فجميع الكتاب يأكلون من تلك الشجرة! لكنّهم لا يأخذون منها إلا ما ناسب آراءهم[4]. والتوسّط لا محالة، أفضل منزلة في العلم من الإسراف، لا سيّما إذا اصطدم الباحث في السّيرة، بشحّ الموارد المعاصرة للدّعوة. وههنا يبدو رأي واط الأقربَ من «التواضع» العلمي، إذ اعترف بأنّ الطريقة المُثلى في التأريخ للفترة المكية، تكمن في الاعتماد على القرآن والأخبار المتقدّمة[5]، لأنّ القرآن وحده، لا يقدّم لنا لوحة متناسقة لحياة النبيّ والمسلمين بمكّة[6]... وقد أشار واط إشارة حصيفة إلى الانفصام في كتابة السّيرة بين المقدّمات النظرية والإجراء، إذ ذكر أنه أقلُّ تشبّثاً

---

(1) Rodinson, «Bilan», p. 173: «Que lui resterait-il des Évangiles s'il leur appliquait sa méthode coranique?»

(2) Ibid., p. 192.

(3) Ibid., p. 197.

ويحتجّ رودنسن لرأيه، من تجربته الخاصّة، إذ يذكر أنه التقى في يُفُوعِه، بأحد معارف فريديك أنجلس (Friedrich Engels)، وفي ذلك دليل على إمكانيّة التواصل «الشفوي» بين الأجيال. ص 199.

(4) Ibid., p. 197: «La tentation est grande pour les orientalistes de faire comme ont fait sans grande vergogne les orientaux: Déclarer authentiques les traditions qui conviennent à l'idée qu'on s'est faite d'un événement et rejeter les autres».

(5) Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, op. cit., p. xv: «The sounder methodology is to regard the Qur'ān and the early traditional accounts as complementary sources, each with a fundamental contribution to make to the history of the period».

(6) Ibid.

بالأخبار في كتابه من المشكِّكين فيها[1]. وقد أسهبنا آنفاً في إظهار هذا «الانفصام» لدى محمّد عزة دَرْوَزَة، في سيرته.

إنّ مقاربات المحدَثين لقضيّة القرآن والمرويات في كتابة السّيرة وهي أمّ القضايا لدى دَرْوَزَة وجماعته قد تشعّبت وتلوّنت بالهوى في أغلب الأحيان، وبالعلم حيناً. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنّ بعض المستشرقين «انفلتوا من عِقالهم» على حدّ عبارة جعيط[2]، في تعليقه على أعمال مايكل كوك (M. Cook) وباتريسيا كرون (P. Crone)، وهما من أعلام الاستشراق الأنجلوسكسوني المعاصر. إذ ذهب هذان إلى أنّ ما نسمّيه إسلاماً، ليس سوى نِتاج متأخّر، من اتصال العرب بمجموعات مسيحيّة ويهوديّة خاصّة (ثم انفصال). وقد حدث ذاك الاتصال بسوريا وليس بمكّة أو المدينة[3]! وقد استند كوك وكرون في صياغة نظريّتهما إلى كتاب وانسبرو: **دراسات قرآنيّة**[4]، وخلاصة رأي وانسبرو في القرآن هو أنه نصّ استقام واكتمل خلال القرنين الثاني والثالث خاصّة، بوسط متمسّح (Clérical)[5]. وهكذا لم تعد الوثيقة «المتنازَع» عليها، أي القرآن وثيقةً تاريخيّة أصليّة ولا معاصِرة للدّعوة! وهذا من بِدع الاستشراق الباحث عن الجديد بلا دليل ولا حَسيب.

ج. هل تستحيلُ السِّيرة بلا رواية؟

اقتبسنا هذه العبارة من المستشرقة جاكلين شابّي في بحثها: «**التاريخ والسنّة**

---

(1) Ibid.

(2) جعيط، **تاريخية الدّعوة**، ص 14.

(3) Cf. Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant*, op. cit., p. 30.

وكتاب كوك وكرون الذي بسطا فيه هذه «النظرية» هو: (*Hagarism*, 1977)

(4) John Wansbrough, *Qur'ānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (London: Oxford University Press, 1977).

(5) Décobert, op. cit., p. 31.

ويذهب وانسبرو إلى أنّ القرآن، لم يُؤلّف إلا خلال القرن الثالث، لأنّ معرفة الأديان التوحيديّة، والجدل، أمران غير ممكنين على عهد الرسول.

المقدّسة، السّيرة المستحيلة لمحمّد»[1]. حيث عبّرت عن صعوبة التأريخ لنبيّ الإسلام، إذ نفتقر إلى الموارد المادية، ولا يسعفنا القرآن إلا بإشارات قليلة إلى حياة النبيّ. . . هذه «المحنة» عبّر عنها دَرْوَزَة في بداية: **سيرة الرّسول**[2]، فالقرآن لا يقدّم تفصيلاتٍ ولا يسمّي الأعلام. . . أمّا المصادر التي دُوّنت خلال القرن الثاني وبعده، فقد شكّ الكاتب في صحّتها التاريخيّة، فلا مناصَ إزاء هذه العقبة الكأداء من أن نكتفيَ ببعض الملامح العامّة لمحمّد من خلال القرآن خاصّة، وذلك أفضل من سدّ الثغرات بقَصص غير موثوق بصحّتها، وقد واطأت ج. شابّي هذا الرأي على اختلاف العصر واللغة بينها وبين دَرْوَزَة، فالمعضلة هي هي، و«أشباه الحلول» هي هي كذلك!

لم يستطع دَرْوَزَة أن يجمّع الإشارات التاريخيّة في القرآن، ليستخرجَ منها نسقاً «سيرياً» لحياة محمّد، فاكتفى بسلخ الآيات سلخاً بيّناً لا يزيد على ظاهر ألفاظها، كتعليقه على آيات من سورة المطفِّفين، تصف سخرية الكفّار من المؤمنين: «والآيات تضمّنت وصفاً لمواقف الكفّار من المسلمين، إذ كانوا يسخرون ويضحكون منهم ويتغامزون عليهم وينعتونهم بالضالين المفتونين، وقد تضمّنت تسلية للمسلمين، فسينقلب الأمر يوم القيامة، ويكون دور السّخرية والضّحك لهم على الكفّار الذين سينالون جزاء عملهم»[3]. وهكذا يُحاكي الكاتب ظاهر القرآن، فلا يُبيّن علاقة الآيات بحادثة مخصوصة من وقائع السّيرة، وإنّما يحشد الشواهد القرآنيّة في الموضوع الواحد: «مشاهد وصور متنوعة بين النبيّ صلى الله عليه وسلم والزّعماء بين الشدّة والاعتدال» [المبحث الثّالث من الفصل الثّاني، وهو موضع الشاهد المتقدِّم]، أو فصل «في موقف العرب الكتابيين في العهد المكّي». . . وفصل «في اليهود» وآخر «في النّصارى». . .[4].

---

(1) Jacqueline Chabbi, «Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet», op. cit.

(2) أثار الكاتب «مشكل المصادر»، كما يقول الغربيون، في مقدّمة **السّيرة** مصدر سابق، ج 1، ص 5-12.

(3) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، ج 1، ص 187.

(4) انظر فهارس الجزأين.

إنّ وظيفة الكاتب وهو يبحث عن السّيرة في القرآن استحالت تجميعاً ونسْخاً لآيه، خالياً من أيّ تأويل، لا سيّما التأويلِ الّذي يجلو ما ورد في القرآن من إشارات إلى حياة النبيّ، بل يُظهر الكاتب في غير موضع عُزوفاً عن التأويل ونزوعاً إلى السّلخ كقوله: «ومهما يكن من أمر، فالآيات صريحة بأنّها قد تضمّنت حكاية موقف يهودي بذيء، ساخر في حقّ الله»[1]، تعليقا على آيات من سورة آل عمران [180-183]، وقبل ذلك أورد الكاتب ما ذكره المفسّرون والروّاة بصدد الآيات. **قرآن فأخبار، فسلخ باهت للقرآن،** وهذا السّبيل نهجه الكاتب في مجمل السّيرة[2]، ممّا جعلها تتضخّم بحشْوٍ من تعليقات لم تُغنها.

تفشو ظاهرة «السطو» على ظاهر آي القرآن في الكُتب الحديثة، التي تزعم كتابة السّيرة اعتماداً عليه، وتتخذ أساليب متباينة، فعبد الصّبور مرزوق يعكس ما فعله دَرْوَزَة، فيسلخ معنى الآيات ثمّ يوردها! «ومن ذلك مثلاً: تقرير أنّ نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم ختام النبوّات والرّسالات، وأنّ القرآن الذي أُنزل عليه مصدّق لما بين يديه من الكتاب. وذلك في مثل قوله [آيات قرآنية]»[3]. ولعلّ قارئ هذا الكلام يُدرِك أنّه دون ما ذكره المفسّرون القدامى فائدة وبياناً!

أمّا الشيخ محمود بن الشريف فقد دمج بين طريقتيْ دَرْوَزَة وعبد الصّبور مرزوق فجاء بالسّلخ قبل الآيات وبعدها!: «لذا كان هذا التنبيه الإلهي للنبيّ في صورة النّهي عن الاستعجال في تلاوة ما أوحى الله به إليه ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [. . .] وفي هذا التنبيه الإلهي ما فيه من شدّة حرص محمّد على الوحي وأمانته في أن يقدّم لأمّته تعاليم ربّه»[4].

إنّ النّاظر في هذه الكتب لَيُسائل نفسه عن الزَّبَدِ الذي حوته، فيم يفيد الثقافة العربيّة؟ فقد كان حريّاً بكثير من الكتّاب المعاصرين لسيرة محمّد، أن يحققوا الكتب القديمة ويعلّقوا على متونها، إذ تُغني غَناء تامّاً عن مصنّفاتهم «الحديثة»!

---

(1) نفسه، ج 2، فصل «في اليهود في العهد المدني»، ص 71.

(2) راجع أمثلة لذلك في: ج 1، ص 179، ص 183، ص 208-209. . .

(3) عبد الصّبور مرزوق، **السّيرة النبويّة في القرآن الكريم،** مصدر سابق، ص 18-19.

(4) ابن الشريف، **الرّسول في القرآن،** مصدر سابق، ص 17-18.

إن شحّ الموارد المادّيّة من عِمارة ونقوش وسِكّة، وتلَف كثير من الوثائق القديمة المتعلّقة بعصر النبيّ، والشك في أخبار المصادر المتأخّرة التي وصلت إلينا (تعود إلى القرنين الثاني والثالث)، يجعل من كتابة سيرة تاريخيّة للرّسول أمراً «شبهَ مستحيل»[1]. وما يوفّره القرآن -وهو المصدر الموثوق به- لا يُغني في هذا الباب، لأنّ إشاراتِه إلى تاريخ محمّد جاءت شَذَرَ مَذَرَ، وقد أدرك دَرْوَزَة وغيره أنّ تلك الإشاراتِ لا تشكّل «لوحة» كاملة لحياة الرّسول. . .

ثمّ إنّ جمهور الكتاب المحدَثين للسّيرة لم يطّلعوا على جُهود المستشرقين في ترتيب القرآن وبخاصّة عمل تيودور نولدكه (Th. Nöldeke): **تاريخ القرآن**[2]، الذي ظهر سنة ستّين وثمانمائة وألف! لم يتسنّ للمثقف العربي أن يُفيد من هذه البحوث الغربيّة، إذ تُنير جانباً من قضيّة التعاقب الزّمني لآي القرآن، فتسهّل سبيل الاعتماد عليه في بناء تاريخ للنبيّ. وإنّه لأمر منكَر أن يهتمّ العرب بجهود نولدكه، ويُوظّفوها في دراسة السّيرة بعد قرن من نشر كتابه، أي مع ظهور الكتاب الثاني لهشام جعيط![3] في حين أنّ الغربيين انكبّوا على دراسة «تاريخ القرآن» منذ منتصف القرن العشرين، إذ حاول بلاشير أن يُحسّن ترتيب نولدكه، فاستنبط ترتيباً جديداً -ذكرناه-

---

(1) العبارة لمحمد أركون، وقد وصف بها جهود المستشرقين في كتابة سيرة تاريخيّة لمحمّد، وهي تصدُق كذلك على جهود غيرهم من العرب المحدَثين، ممّن حاول تحقيق تاريخ النبي ولم يستنسخه من كتب القدامى: «وعلى الرّغم من ذلك فإنّ المستشرق الفيلولوجي لا يزال مصِرّاً على التوصّل إلى محمّد الحقيقي، أي: إلى كتابة سيرة نقدية تاريخيّة لمحمد. في الواقع إنّ ذلك أصبح شبه مستحيل الآن بعد كلّ ما حصَل [ضَياع وثائق ثمينة. . .]»، **قضايا في نقد العقل الديني**، مرجع سابق، ص 145-146.

(2) نولدكه: مستشرق ألماني (1836-1931)، اختصّ في دراسة اللغات السّامية، وقد نشر كتابه: **تاريخ القرآن** أوّ ل مرّة سنة 1860. راجع: عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرِقين**، ط 3 (بيروت: دار العلم للملايين، 1993). ثمّ نُشر **تاريخ القرآن** بلايبزك مرة أخرى سنة 1909 (*Geschichte des Koran*, Leipzig)، وتُرجم إلى العربية: تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج نامر وآخرين، ط 1 (بيروت: مُؤسّسة كونراد- أدناور، 2004).

(3) نقصد بالكتاب الثاني، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2007)، وقد أفاد جعيط من عمل نولدكه: «ترتيب نولدكه للسّور المكية»، ص 185-189.

جعله أساسا لكتابه مُشكل السّيرة[1]، وهكذا نمنا وأدلجت أقوامٌ!

لقد أثبت دَرْوَزَة ترتيبات للقرآن قديمة تراثيّة، أخذها من السّيوطي (ت 911 هـ) خاصّة. . . وسَهَا عن إسهام العلماء الغربيين، بل حالت بينه وبينها غياب الترجمات العربيّة، وعدم العلم بالألسنة الأعجمية إلا قليلاً[2]. . . إنّ هذه العقبات اضطرّت دَرْوَزَة إلى إنشاء خطاب في السّيرة «على هامش القرآن»، إذ سلخ آيَهُ، ولـم يبنِ إشاراته إلى تاريخ النبيّ بناء زمنيّاً مُتعاقباً، وقد سمّن الكاتب سيرة الرسول بشواهد طويلة جدّاً من القرآن، تربو على ثلث الكتاب، جاء بعضُها في أكثر من أربع صفحات![3] بل إنّ الكاتب يكرّر الشاهد نفسه في غير موضِع، وعلى هذا النّحو كُسر نسق التسلسل الزّمني الذي تقوم عليه السّيرة، وأحكم الشاهد (Citation) الصّلة بين الكاتب والقديم، وأبان عن تقليد ثاوٍ في مشروع «حديث»[4].

يشكو الخطاب العربي الحديث في مختلف العلوم الإنسانيّة من تضخّم في حجمه مع تقلّص جديده، لقد رسم دَرْوَزَة مقاصد في مقدّمة الكتاب، ثمّ حاد عنها. أراد أن يكتب سيرة الرسول من خلال القرآن، فكتب سيرة الدّعوة الإسلاميّة. وشتّان ما هما رغم ترابطهما. فالسّيرة الأولى تتعلق بالمجموعة الإسلاميّة كافّة، أمّا الثانية فمدارها شخص النبي وحياته. . .

---

(1) تعمّدنا الترجمة بـ **مُشكل السّيرة** بدل «مشكل محمّد»، لأن الكتاب يبسط المشاكل التي تطرحها كتابة السّيرة، وليس «المشاكل» المتعلقة بمحمّد! :

Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit.

(2) ليس لدَرْوَزَة سوى شهادة ثانويّة متوسطة، وكان مع ذلك يحذِق اللغة التركية، فتمكّن من الاطلاع على كتاب كِيتاني (*Annali dell'Islam*) مترجَما إليها. وقد ساجل دَرْوَزَة هذا المستشرق في مسائل كثيرة (مطاعن) وردّ عليه، وأحال على كتابه (ج 1، ص 15، هامش 1). وذكر محمّد خَير رمضان في **تتمّة الأعلام** أنّ دَرْوَزَة «تمرّس بالترجمة عن الفرنسية»، مرجع سابق، ص 196.

(3) أورد في حِجاج الرسول لنصارى نجران شواهد قرآنيّة في أكثر من أربع صفحات، **سيرة الرسول**، ج 2، مبحث «مواقف النصارى الحجاجيّة»، ص 149–153. وانظر كذلك شاهداً آخر في طول المتقدّم: ج 2، ص 263–267؛ وج 2، ص 273–277. . .

(4) انظر في خصوص علاقة الشاهد بالعصر الوسيط (الغربي) والقديم عموماً، عمل أنطوان كومبنيون:

Compagnon, *La seconde main*, op. cit., pp. 157-158.

استند دَرْوَزَة إلى القرآن في تأليف السّيرة، ووعد بأن يأتيَ بأشياءَ تُغاير ما استقرّ في الأذهان[1]، لكنّه في الحقيقة لم يأت إلا بأشياء تؤكّد ما رسَخ في الأذهان عن سيرة الرسول! لقد أفسدت الرّواية عمل الكاتب، وحالت بينه وبين الإفادة من القرآن «بلا واسطة»، ففي بحثه مفهوم الأميّة، يستنبط من آيات القرآن الصّريحة أنّ الأمّية تعني الانتماء إلى أمّة ليس لها كتاب: «**تكرّر وصف النبيّ صلى الله عليه وسلّم بالأمّي، وهو الوصف الذي جاء في القرآن لغير الكتابي، أو للعرب لأنّهم غير كتابيين أيضاً، كما ترى في الآيات التالية...**»[2]. ثم يعود إلى تقليب المسألة ليقرّر أنّ النبي اكتسب معرفة قليلة بالقراءة والكتابة، بعد البعثة لا قبلَها[3]، وفي هذا الرأي ما فيه من توفيق بيْن ما أدّاه إليه الاعتماد على القرآن والسُنيّة السائدة في بلاد الإسلام، وهي الفضاء المعرفي والديني الذي يكتنف الكاتب.

إنّ القرآن لا يُجزئ في كتابة السّيرة النبويّة لأمور ذكرناها، وهو ما يجعل الكتّاب يستنجدون بالرواية، وحتى الكتابة النّقدية عن محمّد لم تستطع أن تستغنيَ عن أخبار المصادر المتأخّرة، فهشام جعيط يؤكد بصرامة أنّ المصدر الموثوق به لتاريخ محمّد هو القرآن فحسْب، ويطّرِح المصادر التكميليّة: «القرآن يقول كذا وكذا عن تجربة الرّؤية والوحي؛ وهي وثيقة رائعة لصحّتها التاريخيّة ومعاصرتها للبعثة. ونحن لا نعتمد على ما أُكمل به الإسلام فيما بعد من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث، لأنّ القاعدة أنّ كلّ ما دُوّن بعد مائة سنة من الحدَث فاقد لثقة المؤرّخ»[4]. ثم يعتمد في الكتاب الثاني عن محمّد على رسالة لعُروة بن الزّبير إلى

---

(1) **سيرة الرسول**، ج 1، ص 6.

(2) نفسه، ص 16 وما بعدها، وانظر كذلك رأياً جريئاً في الردّ على من ينفي الاكتساب العلمي عن النبي، ج 1، ص 38.

(3) نفسه، ص 45-46. ويرى دَرْوَزَة هنا أنّ الآية 48 من سورة العنكبوت: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾، هي التي تؤيّد أنّ النبي كان قبل البِعثة لا يقرأ ولا يكتب، وليس الآيات التي وصفته بالأمّي...

(4) جعيط، **الوحي**، ص 94. وانظر نفس الرأي عن القرآن في الكتاب الثاني: جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 315: «لقد اعتمدنا في هذا البحث على القرآن، وهو المصدر الرئيسي الذي لا يُنازع».

عبد الملك بن مروان حول بدء معاداة قريش للنبيّ، وكان من قبلُ قد انتقد مرويات الزّهري عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة[1]، ولمّا شعر بحرج التناقض بين منطلقاته المنهجيّة و«إجراءاته» برّر ذلك بقوله: «لعلّه احتفظ في الذاكرة بمثل هذه الوثيقة [رسالة عروة] علماً بأنّ الأسانيد لا يُمكن التعويل عليها في الأغلب، في الأغلب وليس دائماً»[2]! أفليست كتابة السّيرة «بلا رواية» أمراً كالمُحال[3]؟

الاتّجاه الثاني
الاتّجاه التّاريخي الحديث

ظهر منذ بداية النّصف الثاني من القرن العشرين تيّار في كتابة السّيرة النبويّة، حاول أن يكون تاريخيّاً بالتزام منهجيّات المؤرّخين، وما تقتضيه من فحص عن المصادر، وبحث عن مواردَ جديدة من نقوش وسكّة وشواهد عُمرانيّة... وكان أغلب رموز ذاك التيّار مؤرّخين وباحثين جامعيين، فاخترنا ثلّة من الجامعيين لكونهم على دراية بمُشكلات الكتابة التاريخيّة، ومناهج التاريخ القديمة والحديثة. وإنّ هذا الاختيار يُفسح لنا سبيل المحاورة النقديّة لكتابة السّيرة ضمن هذا الاتجاه.

اتّفق في بحث ما صنّفه جماعة من المؤرّخين العرب المحدَثين في السّيرة، أن وقع اختيارنا على أعمال ثلاثة من الكتّاب العراقيين، ولم يكن ذلك مقصوداً، وإنّما برز ما سمّيناه تيّاراً تاريخيّاً بالعراق خاصّة. فاتخذنا من كتاب **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النبوية** (1961) للمؤرّخ العراقي جواد علي (ت 1987)[4] عمدة في

---

(1) جعيط، **الوحي**، هامش 73.

(2) **تاريخيّة الدّعوة**، ص 271 («رسالة عروة بن الزّبير إلى عبد الملك والقطيعة مع قريش»، ص 264–272).

(3) ينتقد أركون محاولات المستشرقين أن يكتبوا سيرة نقدية تاريخيّة لمحمد، ويقترح بدل ذلك دراسة «كيف تركبت تلك الصّورة الأسطورية» للرّسول، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، مرجع سابق، ص 146.

(4) وُلد جواد علي سنة 1907، وقد أُرسل ضمن بعثة علميّة إلى ألمانيا سنة 1933، لدراسة تاريخ العرب، وهناك تلمَذ لمستشرقين كُثر «في الإسلاميّات والعربيات واليهوديات»، ويذكر الكاتب =

بحث الاتجاه التاريخي، واستأنسنا بكتابَيْ صالح أحمد العلي [جامعة بغداد]: **محاضرات في تاريخ العرب**، وعماد الدّين خليل [جامعة الموصل]: **دراسة في السّيرة**.

أ. المقدّمات المنهجيّة

بُنِي كتاب جواد علي: **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النبوية**، على مقدّمة مقتضَبة وأربعة فصول[1]، بسط في أوّلها قضايا منهجيّة وعِلميّة تتعلّق بكتابة التّاريخ، وسمّاه «خطورة تأريخ الإسلام وكيفيّة تدوينه» فما هي معالم هذه «الخطورة»؟ وكيف «يُدوّن» تاريخ الإسلام حسَب الأستاذ؟

يبدأ كتاب جواد علي بقوله: «هذا كتاب في تأريخ العرب في الإسلام، جعلته صلة وتكمِلة لكتابي: تأريخ العرب قبل الإسلام وهو مثله في أجزاء، سيتوقف عددها على الزّمان الذي ستقف ضربات قلبي عنده»[2]. وهذا أوّل وعد لم يُنجز، إذ صدرت السّيرة سنة إحدى وستّين وتِسعِمائة وألف، بُعيد فراغه من كتاب: **تأريخ**

= نفسه أنه درس بهامبورغ الحفريات والكتابات الجاهليّة على يَدَيْ الأستاذ شتروتمن... وقد حصَل جواد علي على الدكتوراه في التاريخ العربي سنة 1938 (جامعة هامبورغ) ونشر بين سنتي 1950 و1958: **تاريخ العرب قبل الإسلام** (أجزاء) وهو يختلف حسَب المؤلف دائماً عن كتابه اللاحق: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. راجع: فرحان صالح: **هموم الثقافة العربية**، ط 2 (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 119-128؛ ومحمد خير رمضان، **تتمّة الأعلام**، مرجع سابق، المجلّد الأوّل، ص 117-118.

(1) **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النبوية** (بغداد: مطبعة الزعيم، 1961)، وقد اعتمدنا أساساً على طبعة دار الحداثة ببيروت، 1988. وفُصول الكِتاب الأربعة هي: الفصل الأوّل في: «خطورة تأريخ الإسلام وكيفيّة تدوينه»، والفصل الثاني: «مكّة المكرّمة»، والفصل الثالث: «من الميلاد إلى المبعث»، والرّابع: «محمّد رسول الله». وهنا تنتهي السّيرة، عند حدود السّنوات الأولى من البِعثة (الدّعوة السرية). وقد وعد الكاتب في آخر الكتاب بفصول لا نعرف عنها شيئاً، والأرجح الأثبت أنّها لم تُنجز لأنّنا اعتمدنا على طبعة صدرت بعد وفاته بسنة أي عامَ 1988، وهي نفسها تنتهي بقوله: «فهذا ما ستراه في الفصول التالية من هذا الكتاب». ط 2 (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 217 الأخيرة.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النبوية**، ط 2 (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 4.

العرب قبل الإسلام (1958)، ولم يُصدر بعدها ما يُتمّمها حتى وفاته سنة سبعٍ وثمانين وتِسعِمائة وألف. لم ينشر المؤلفُ خلال أكثرَ من عشرينَ سنةً أيَّ جزءٍ يتعلّق بتاريخ الإسلام ولا نعرف سبب ذلك؟ إلا أن يكون المرض[1]. . .

إنّ كون الكتاب «تكملة» لتأريخ العرب قبل الإسلام، يجعل منه قسماً من مشروع تاريخي، بقلم مؤرّخ معاصِر. فتقوى سمة «التاريخيّة» في هذه السّيرة، ويكشف الفصل الأول من الكتاب عن شواغل تاريخيّة صميمة، إذ يُثير الكاتب المشاكل التي تعترض من يتصدّى لتاريخ الإسلام، كتأخّر المصادر ف «كلّ ما وصل إلينا هو ممّا يعود عهده إلى ما بعد انتقال النبيّ إلى الرّفيق الأعلى. فهو إذن من النّوع المتأخّر»[2]. وليس هذا إلا كلاماً مُعاداً -في زمانه- إذ أطنب المستشرقون قبل كتاب جواد علي بنصف قرن، في نقدهم للمصادر الإسلاميّة المتأخّرة عن زمن الرسول، حتى غلوْا في ذلك، وتشهد أعمال المستشرق الإيطالي كِيتاني والبلجيكي هنري لامنس بذاك الإجحاف، وقد صدرت كتبهم في العقدين الأوّلين من القرن العشرين[3]. وقد اطلع جواد علي على أعمال كِيتاني وذكره في غير موضع من السّيرة[4].

إنّ الحديث عن «تأخّر» المصادر، قاد جمهور المستشرقين إلى اطّراحها، كما فعل لامنس بوثائق العهد المكّي خاصّة، أو إلى إجراء نقد صارم عليها، كما فعل كِيتاني وغيره. أمّا جواد علي فيكتفي بالوصف، فلا يقتضي «التأخّر» أن نطّرحَ تلك المصادر برمّتها، فهي تُكمّل ما ورد في القرآن عن حياة الرسول: «والقرآن الكريم،

---

(1) يذكر محمّد خير رمضان صاحب **تتمّة الأعلام**، في ترجمة جواد علي: «كانت وفاته في الثالث من صفَر، الموافق 26 سبتمبر بعد مرض عضال»، مرجع سابق، ج 1، ص 117.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 15.

(3) أصدر كِيتاني حوليات الإسلام (*Annali dell'Islam*) بميلانو بين سنتي 1905 و1926، ويتعلق القسمان الأوّلان بحياة محمّد النبيّ، وقد صدرا تِباعاً سنة 1905 وسنة 1907 (القسم الثاني).
وحول إجحاف النقد الذي سلّطه لامنس خاصّة على المصادر الإسلاميّة، راجع:
Watt, *Muhammad at Mecca*, op. cit., p. xiii (Introduction).

(4) يردّ جواد علي على بعض «مزاعم» كِيتاني في مواضع منها: ص 117-118. . . من طبعة دار الحداثة، 1988 (المعتمدة).

هو سندنا وملاذنا في معرفتنا بتاريخ الإسلام، وبأحوال العرب في ذلك العهد. ثمّ كتب التفاسير وأسباب النّزول، وكلّ الكتب المؤلَّفة حول كتاب الله لشرحه، وإيضاحه للنّاس، ثمّ الحديث، حديث رسول الله وعمله، وكتب السّير والمغازي والتواريخ من عامّة وخاصّة»[1]، أو ليست هذه الوثائق ما عدا القرآن بالمتأخّرة؟

إنّ المستشرقين وبعض الكتّاب العرب المحدَثين اعتبروا القرآن «وثيقة رائعة»[2] لكتابة السّيرة، لأنّه معاصِر للدّعوة (وثيقة أصيلة)، على خِلاف كتب الحديث والسّيرة وغيرها، إذ هي تدوين متأخّر. وقد اقترن تشبّث أولئك الكتّاب بالقرآن بصفته أوثَقَ المصادر القديمة، بالشك في غيره من الوثائق، منذ أن كتب هيكل **حياة محمّد** (1935)[3]. بل من قبل هيكل كتب الشاعر العراقي معروف الرّصافي سنة ثلاثٍ وثلاثين وتِسعِمائة وألف **كِتاب الشخصيّة المحمّدية**، فشنّ فيه أشرسَ هجوم رأيناه على الأخبار والأحاديث المتأخّرة روايةً وتدويناً: «فقد بقيت هذه الأحاديث تتداولها الألسن وتنتقل من راو إلى آخر قرناً وربعَ قرن، فكانت في ذلك عرضة للتّبديل والتّغيير، ومرتعاً لأهواء الرّواة ومقاصدهم الدّينية والدّنيوية»[4].

لا أثر في كلام جواد علي المُتقدِم، لأيّ شكّ، بل أورد ما يُوحي بتقديسه

---

(1) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 20.

(2) العبارة لهشام جعيط، **الوحي**، ص 94.

(3) شكّ هيكل في المصادر المتأخرة، كان جازما، إذ يقول في معرِض ردّه على مطاعن بعض المستشرقين على الرسول: «ولأنّه اعتمد [أحدهم] على ما ورد في بعض كتب السّيرة أو كتب التفسير من الروايات المضطربة، متناسياً أنّ أوّل كتب السّيرة إنّما كُتب بعد قرنين من عصر محمّد، دُسّت أثناءهما في سيرته وفي تعاليمه إسرائيليّات كثيرة». **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 40.

(4) الرّصافي، **كتاب الشّخصيّة المحمّدية**، مصدر سابق، ص 73، وأُنظر كذلك: ص 53 حيث نجد شكّاً مُبرّحاً في الرّوايات المُتأخّرة منذ ابن إسحق: «وقد كانت هذه الأخبار موضعَ خبطهم وخلطهم، ملعبَ أهوائهم ومسرح تحزّباتهم المذهبيّة والسّياسية، حتّى وقع فيها من الزّيادة والنّقص ما وقع، وجرى فيها من التغيير والتّبديل ما جرى». وقد أُرخت مقدّمة الرّصافي بسنة 1933، أمّا النّسخة المُعتمدَة في هذه الطّبعة فهي نُسخة كامل الجادرجي اكتتبها سنة 1944، وأجاز الرّصافي النّقل عنها. ويبدو أنّ الآراء الجريئة والرّوح النقدية التي كتب بها الشّاعر عن الرّسول، هي التي أقبرت كتابه.

للمصادر المتأخّرة: «وكل **الكتب المؤلَفة حول كتاب الله لشرحه وإيضاحه للنّاس**». والشكّ في المصادر «اللاحقة» لزمن الدعوة باهت ضئيل في سيرة جواد علي على وجه العموم، إذ كاد يقتصر على مجرّد الإشارة، كقوله بصدد الحديث عن سيرة محمّد قبل البعثة: «وكلّ ما ورد في هذه الموارد [كتب الحديث والأخبار والسّير] هو روايات شفويّة بُنيت على الرّؤية والسّماع وطبيعة هذا النّوع من الرّواية، تجعل من الصّعب على الرّواة المحافظة على ما سمعوه وأخذوه، ولا سيّما في **الأمور التي تحتاج إلى ضبط في مثل الأيّام والأشهر والسّنين**»[1]. ولم تحلْ مثل هذه التعليقات بين الكاتب وإيراد أخبار المصادر الإسلامية، في فصول الكتاب كافّة.

إنّ المقدّمات المنهجيّة في سيرة جواد علي تتناقض في أحيان، إذ يدعو إلى توسيع المصادر كما مضى، ثم ينتقد ما حُشِي به بعضُها من قصص إسرائيلي، فيذكر في نقد كتاب شبرنجر عن محمّد[2]: «وأخذ [شبرنجر] بالروايات الضعيفة وبالقصص الإسرائيلي وبروايات الضعفاء، مع نصّ العُلماء على فسادها فقوّاها وساندها وأقام لها وزناً، واستند إلى أخبار «**السّيرة الحلبيّة**» كثيراً، وفي هذه السّيرة كما هو معروف حشْو وقصص إسرائيلي نبّه عليه العلماء»[3]. وليت التناقض اقتصر على المقدّمات المنهجية، فسوف نرى أن جواد علي اتّخذ من **السّيرة الحلبيّة** عُمدة في كتابة **تاريخ العرب في الإسلام**، فهو كمن ينهى عن شيء، ويأتي مثله! وما انتقاده **السّيرة الحلبيّة** في الموضع المتقدِم، إلا دفاعٌ عن النبيّ وردٌ لمطاعن المستشرقين.

لقد بات ثابتاً لدى الباحثين شرقاً وغرباً أنّ قطاعاً وفيراً من المصادر المتأخّرة

---

(1) **تاريخ العرب**، ص 151.

(2) شبرنجر (ت 1893) (Aloys Sprenger) مستشرق نمساوي الأصل ثم «تجنّس» إنجليزياً، وكتابه عن محمّد هو:

Das Leben und die lehre des Mohammad.

وقد صدر الكتاب ببرلين بين سنتي 1861 و1865، في ثلاثة أجزاء، راجع: بدوي، **موسوعة المستشرقين**، مرجع سابق، ص 28–32.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 12.

«مؤسطر»، صنعته الأجيال الإسلاميّة اللاحقة، فحجب عنّا الصّورة التاريخيّة لمحمّد[1]، وعبّر عن مشاغل القرون الإسلامية الأولى، السياسيّة والمذهبّة وهلمّ جرّاً. فكيف يدعو المؤرّخ الحديث الذي تيسّر له التتلمذ مبكِراً لمُستشرقين ألمان إلى توسيع المصادر على ذاك النّحو؟

إنّ نقد المصادر وتعييرها أهمّ من حشدها، فمنها ما هو متقدِم، قريب الصّلة بعهد النبي كسيرة ابن إسحق (ت 150 هـ)، ومنها ما هو متأخّر تضعف الأسباب التي تشدّه إلى زمن الأحداث (زمن الدعوة)، فتضعف موثوقيّتة التاريخيّة. بل إنّ بعض المصادر المتأخّرة «تحجب» -على حدّ عبارة أركون- التاريخ ولا تُكمّله مثلما يزعم جواد علي. فبعض الإشارات التاريخيّة البيّنة في القرآن، تأوّلها أهل الأخبار تأويلاً عجيباً، كالرِّواية التي أوردها البلاذري أنّ حليمة، ظِئر الرسول، لمّا قدِمت به من بلادِه، أضلّته بأعلى مكّة، فوجده ورقة بن نوفل ورجل آخر من قُريش، فأتيا عبد المُطلِب... «فذلك قول اللّه تبارك وتعالَى ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾» [الضحى: 7][2]. إنّ مثل هذه الأقوال تُرسخ تأويلاً يحُلّ محَلَّ صريح القرآن، فكيف تفيد في كتابة السّيرة النبوية؟

لقد برّر جواد علي قلّة «النقد» في كتابه بقوله: «ولكن كتابنا هذا في موضوع آخر، لا علاقة له بنقد الموارد والمراجع. وهو إيراد السّيرة نفسها»[3]. فكيف يُمكن أن يُكْتب التاريخ من خلال مراجع، دون أن تُنقد تلك المراجع؟ وكيف ينهل المؤرّخ من موارد لا يعرف قيمتها التاريخيّة؟ أليس ذلك عَوْداً إلى مرحلة سابقة لابن خلدون (ت 808 هـ/ 1406 م)، إذ نقد أعمال المؤرّخين السّابقين، وبيّن أن الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرّد النقل، لم يُؤمَن فيها من الحَيْد عن جادّة الصدّق[4]؟

---

(1) أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، مرجع سابق، ص 145، حيث يقول: «ثمّ أصبحت هذه الصّورة الأسطوريّة المضخّمة [صورة محمّد] التي شكّلتها الأجيال المتتالية من المسلمين تحجب عنّا الصّورة الحقيقيّة أو التاريخيّة».

(2) البلاذري، **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، ص 104.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 108.

(4) ابن خلدون، **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 7.

إنّ نقد المصادر، داخل في صميم عمل المؤرّخ، **فإذا لم يُعيّر المؤرّخ الأخبار، كيف سيعرف ما هو جدير بالتدوين من غيره**[1]؟ وهل تخبرنا الوثائق بغير آراء أصحابها، وبما اعتقدوا أنه حدث[2]!

يشترك صالح أحمد العلي[3] وعماد الدين خليل مع جواد علي في كثير من مقدّماته المنهجيّة، لكتابة التاريخ الإسلامي، فيشكّل الجماعة ما يشبه المدرسة التاريخيّة الحديثة في العراق. أمّا صالح العلي فقد صنّف سيرة بتراء للرسول - مثل جواد علي- ابتدأها بالحديث في «مصادر دراسة حياة الرسول»[4]، فذكر أنّ «القرآن هو المصدر الأوّل لدراسة نشأة الإسلام وعقائده، نظراً إلى أصالته، ولما فيه من إشارات وأخبار عن عصر الرّسول (ص) وما لاقته الدّعوة»[5]. لكنّ القرآن لا يُجزئ -حسَب الكاتب- في كتابة سيرة وافية للرسول لأنه لم يذكر كافّة الحوادث التي مرّ بها الإسلام، ولا أعمال الرّسول جميعاً[6]. . . فلا مناصَ من الاعتماد على كُتب

---

(1) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 68: «La tâche première de l'historien n'est pas de consigner mais d'évaluer; car s'il n'évalue pas, comment peut-il savoir ce qui est digne d'être consigné?».

(2) Ibid., p. 65.

(3) صالح أحمد العلي، مؤرّخ عراقي معاصر، وُلِد بالموصل سنة 1918، وتحصّل على شهادة «اللّيسانس» في التاريخ سنة 1945، من جامعة القاهرة، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد سنة 1949. وقد تولّى تدريس التاريخ الإسلامي بجامعة بغداد حتى تقاعد، ثمّ حصَل على جائزة المجمع العِلمي العراقي سنة 1999. . . انظر كتاب: صالح أحمد العلي، **تاريخ العرب والبعثة النبوية**، ط 1 (بيروت: شركة المطبوعات، 2000).

(4) صالح أحمد العلي، **محاضرات في تاريخ العرب**، ط 4 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1968)، الجزء الأول: الدول العربيّة قبل الإسلام، النّظم البدوية، حياة الرسول والدّعوة الإسلاميّة في مكّة. [مقدمة الطبعة الأولى: 1954]. وتنتهي السّيرة ضمن هذا الكتاب في حدود السّنوات الأولى من الدّعوة العلنيّة (عرض الدّعوة على القبائل)، وهي لا تزيد على الفترة التي تقف عندها سيرة جواد علي إلا قليلاً. وقد أعاد صالح أحمد العلي نشر هذه السّيرة برُمّتها ضمن كتاب: **تاريخ العرب والبعثة النبوية**، مرجع سابق، لم يزد فيها شيئاً بعد أكثر من أربعين سنة. راجع: ص 390 من: **المحاضرات**، وص 420 من: **تاريخ العرب**.

(5) **محاضرات في تاريخ العرب**، مصدر سابق، ص 240. وكما ذكرنا نجد النصّ نفسه في: **تاريخ العرب والبعثة النبوية**، ص 272.

(6) نفسه، ص 241.

الحديث والسنّة وروايات المؤرّخين ومؤلّفاتهم[1].

وهكذا يوسّع صالح أحمد العلي مصادر السّيرة مثل جواد علي، ويوثّق كثيراً منها مثلَه كذلك! فقد أورد في بحث المصادر قوله: «ولِصحيح البخاري وصحيح مُسلم مكانة خاصّة نظراً لشدّة تدقيق صاحبِهما وقلّة الشوائب فيهما بالنسبة للباقية»[2]. وههنا يتداخل منطق التاريخ الوضعي مع منطق التقديس والإيمان، فيستحيل التاريخ مقدَّساً، وتصبح مصادره مقدّسةً كذلك على قاعدة الإيمان. فالقرآن لا يكتسب موثوقيّته من معاصرته للدّعوة ولأصالته (Authenticité) كما يرى المستشرقون وبعض المؤرخين العرب المحدَثين، بل يكتسبها من حفظ الله له: «لو تجرّأ شخص على التلاعب فيه أو تغييره لحلّ عليه غضب الناس والله جميعاً لأنّ الله تعالى يقول ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ (الحجر 9)»[3].

لماذا يُعبّر المُؤرّخ الجامعي المُعاصر عن مواقفَ أقلَ جُرأة من مواقف الشاعر العراقي ومُدرِس العربية معروف الرّصافي (ت 1945) حين قال بلا مُواربة، ولا مُغازلة لضمائر عامّة المسلمين وأولي أمورهم: «إنّنا نريد أن نعرف محمّداً كما هو وقد تقدّم أن القرآن أصحّ ما بلغنا عنه فيجب أن نعتمِدَ عليه في معرفة محمّد أكثرَ من غيره، **أمّا كتب الحديث والسّير فلا يجوز الاعتماد عليها إلا بعد أن نضعَها في غِربال منسوج من المعقول والقرآن**»[4]؟

لقد واطأ صالح أحمد العليّ جواد علي في مواطن كثيرة، فكلاهما يعِد بتتمّة للسّيرة، ثمّ لا يُنجِزان وعديْهما، إذ يذكر صاحب **المحاضرات** أنه سيبحث العهد المدني من السّيرة في الجزء الثاني من كتابه، ويُعيد نشر المحاضرات بعد أربعين سنة ونيف كما هي[5]. وكلاهما يوسّع مصادر السّيرة بلا حذَر، وبلا مفاضلة بينها

(1) نفسه، ص 240، حيث يقول: «إنّ حياة الرسول وأعماله، وتطوّر نشأة الإسلام، يمكن بحثها من ثلاثة مصادر رئيسيّة هي: القرآن، وكتب الحديث والسنّة، وروايات المؤرّخين ومؤلّفاتهم».

(2) نفسه، ص 244.

(3) العلي، **محاضرات**، مصدر سابق، ص 240.

(4) الرّصافي، **كتاب الشّخصيّة المحمّدية**، مصدر سابق، ص 74. وراجع ترجمة الرصافي في **الأعلام** للزِّركلي، مرجع سابق، ص 268-269.

(5) ورد حديث الكاتب عن الجزء الثاني في ص 257، من **المحاضرات**، وقد ذكرنا أنّ هذه =

في أحيان، وثالثة الأثافي أنّ كليهما انفصمت في سيرتيهما، المقدّمات المنهجيّة عن الإجراء. . .

وأمّا عماد الدين خليل فهو صاحب **دراسة في السّيرة** (1975)، وهي في الحقيقة سيرة مفصّلة للرّسول[1]، أثنى في مقدّمتها على سيرة جواد علي واعتبرها من «أدقّ المراجع الحديثة في السّيرة»[2]، وقد نقل عماد الدين خليل عن هذه السّيرة مبادئ لكتابة تاريخ الإسلام المبكِّر، كالاعتماد على القرآن، واطّراح القصص الإسرائيلي، ونبذ التهويل من صُورة الرسول[3]. . . والالتزام بمبادئ المقدمات في المتن، أهمّ من تدبيجها، فما الجدوى من رسم مقاصد جليلة في مقدّمات السّير، ثم تناسيها تماماً خلَلَ المتن؟ بل الإتيان بنقيضها في أحيان.

يقول جواد علي في السّيرة النبوية، إنّ «الجشع» يحمل المؤرّخ على التهام مصادر أخرى[4]، ثم يتحدّث عن ضرورة أن يُفيد المؤرخ لصدر الإسلام، من الموارد غير الإسلاميّة القديمة: «وجب علينا أن نعرف ما قاله السّاسانيون والبيزنطيون والأقباط والسُّريان والأرمن، وكلّ من احتكّ أو اصطدم بالإسلام، وما كتبوه في الإسلام، وفي فتوحه، وانتشاره، وما وعوه، وفهموه عنه»[5].

وهذا «الفرْض» الذي يُوجبه الأستاذ، على قدْر كبير من الخطورة والفائدة، إذ تتشابه الوثائق الإسلاميّة القديمة في مسائل كثيرة، فهي تمثل الثقافة العالِمة والسُنّية الدينيّة، ولعلّ الوثائق غير الإسلامية تستدرك بعض ما أسقطته الثقافة الإسلامية. لكن

= «المحاضرات»، أُعيد نشرها سنة ألفين، بلا تنقيح، سوى تغيير العنوان: **تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية**. ولا شكّ في أنّ الكاتب كان على قيد الحياة حين أعيد طبع **المحاضرات**، إذ نقرأ في ترجمته أنّه حصَل على جوائز وأوسمة في تلك الفترة (1999).

(1) عماد الدين خليل، **دراسة في السيرة** (بيروت: مؤسّسة الرّسالة؛ دار النفائس، 1975). وقد بُني الكتاب على اثني عشر فصلاً سوى المقدّمة، وتستعرض هذه الفصول سيرة النبي محمّد من ميلاده حتى وفاته.

(2) نفسه، ص 8، هامش 2.

(3) نفسه، ص 8-9، وقد أكثر عماد الدين خليل من الاستشهاد بكلام جواد علي، ونقله بلفظه.

(4) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 20.

(5) نفسه، ص 21.

هذا النقاش نظري، يظلّ خَواءً من كلّ نفع، إذا لم يُعمل به، وتظلّ صيغ الوجوب التي استعملها جواد علي بلا إجابة إذا لم تُجرَ على التاريخ. فهل أجراها في **تاريخ العرب في الإسلام؟**

نكتفي في هذا الموضع بالقول إنّ الكاتب لم يُفد إفادة «حقيقيّة» من الموارد غير الإسلامية، ولا توصّل إلى نتائج باهرة عن تاريخ النبي، برجوعه إلى تلك الموارد، بل كان اعتماده في المتن على الكتب الإسلامية أساساً، فلا نجد استثماراً فعليّاً لما قاله غير المسلمين القدامى عن الإسلام، سوى تعليقات مبهمة على أعمالهم كقوله في كتب البطريرك ديونيسيوس التلمخري (ت 845 م): «إنّ في تاريخه أموراً مفيدة جداً عن الأمويين والعبّاسيين، وأحوال الخلافة إلى أيام المعتصم، وهي أيامه أيضاً [. . .] وأورد أموراً لا نجدها في التواريخ الإسلامية، لبعد هذه الأماكن [بلاد فتحها المسلمون مثل جزيرة قبرص] عن مسامع المؤرّخين المسلمين»[1]. فما هي تلك الأمور المفيدة؟ وما هو جديدها؟ ولماذا لم يُفد منها الكاتب في فصول السّيرة[2]؟

إنّنا لا نجحَد فائدة ما ذكره جواد علي عن المصادر المسيحيّة القديمة، فقد أورد تعريفات دقيقة، هامّة بمَنْ كتب عن الإسلام قديماً، من أمثال يوحنّا الدمشقي (ت 749 م) (St. Jean Damascène) ويوحنان بن بنكاية وغيرهما[3]. واعتمد في تلك التعريفات على مراجع أوروبيّة وفيرة، تقرؤها في هوامش الفصل الأوّل من السّيرة. . . لكنّ ما أورده جواد علي عن كتابات المسيحيين القدامى لا يُجاوز مستوى التعريف بمقالاتهم في الإسلام، لا يتعدّى ذلك إلى مستوى الاستغلال الفعلي لأعمالهم في التأريخ للنبيّ والإسلام، وهو ما سنحاول أن نبيّنه من خلال دراسة الفصول «التطبيقيّة» من كتاب جواد علي، وقبل الخروج إلى تلك الدراسة نودّ أن نزن بعض مزاعم جواد علي عن الحياد في كتابة التاريخ، بموازين الباحثين

---

(1) نفسه، ص 31.

(2) جاء الفصل الأول من كتاب جواد علي بمثابة «البيان» النّظري: «خطورة تأريخ الإسلام وكيفيّة تدوينه»، أمّا باقي الفصول الثلاثة فإنها تتعلّق بإيراد السّيرة نفسها، ولهذا وسمناها بالتطبيقيّة.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 23 وما بعدها.

المعاصرين، ممّن اشتغل بقضايا الكتابة التاريخيّة.

قال المؤرّخ في الفصل الأوّل من السّيرة: «فأنا في هذا الكتاب مصوِّر [ف] حسْب، **أحاول تقديم صورة صافية نقيّة لتاريخ الإسلام، لا أريد إدخال شيء غريب عليها، ولا أريد انتقاص شيء منها**. ثمّ إنّ هذه الصورة التي أريد عرضها للناس، هي صورة الإسلام في أيّامه الأولى، في أيام الرسول، أي في أيّام صفائه ونقائه، وقبل دخول مواد زائدة عليه، كدّرت صفاءه، وجعلت فيه ما ليس منه»[1].

إنّنا لا نتجنّى على جواد علي إذا قلنا إن هذا التصوّر الّذي قدم للتاريخ موغِل في السّلفيّة، فهو يستبطن حنيناً إلى ماض «صاف»، ويستند إلى تحقيب تفاضليّ للماضي، قرّره الحديث النبوي: «خيرُ أمّتِي قَرْنِي، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ الذين يَلُونَهم [. . .] ثمّ إنّ بعدَكم قوماً يَشهَدُون ولا يُستَشْهَدون، ويخُونُون ولا يُؤْتَمَنُون ويَنْذرُون ولا يَفُون ويظهَر فيهِم السِّمَنُ»[2]. وليس «الصّفاء» الذي حلَم به جواد علي، سوى تعبيرٍ عن عقيدة في التاريخ، وشتّان ما هما. ثمّ إنّ للعقيدة مقالَها وللتاريخ مقاله، وهناك فروق بين التأثر بالعقيدة في كتابة التاريخ، وهذا شائع شرقاً وغرباً، وخضوع التاريخ لتوجيه العقيدة، حتى تصبح العقيدة مصدراً للتاريخ وفلسفته.

لقد حلَم توفيق الحكيم قبل جواد علي بثلاثين سنة تقريباً (مسرحيّة **محمّد**: 1936) بمثل حُلْمِه ، فقال في مقدّمة مسرحيّة **محمّد**: «فعكفت على الكتب المعتمدة، والأحاديث الموثوق بها، **واستخلصت منها ما حدث بالفعل وما قِيل بالفعل**»[3]. وإذا عدتَ إلى كلام جواد علي المتقدِّم، أدركت اتّفاقاً عجيباً بين «الحُلْمَين» على اختلاف العصر والمِصر. لكن إذا قبلنا «حلْم» الحكيم الأديب في زمانه، فكيف نقبل بأحلام المؤرِّخ المعاصر؟

إنّ الإيمان بوجود نواة صُلبة لأحداث موضوعيّة، بمعزل عن تأويل المؤرّخ،

---

(1) نفسه، ص 36. والإضافة بين المعقوفين، من عندِنا، يقتضيها السّياق.

(2) البُخاري (ت 256 هـ)، **الجامع الصّحيح** (بولاق: المطبعة الأميرية، 1313 هـ)، الجُزء الخامس، باب: «فضائل أصحاب النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم»، ص 2-3.

(3) توفيق الحكيم، **محمّد**، مصدر سابق، ص 6.

وهم نقضه النّقد التاريخي المعاصر (كار: 1961)[1]. وادّعاء المؤرّخ -أي مؤرِّخ- أنه وسيط «مصوِّر» على حدّ عبارة جواد علي، ادّعاء باطل إذ إنّ **وساطة المؤرّخ أصبحت أهمَّ من الأحداث**[2]: فكيف ينتقي المؤرّخ الأحداث؟ وكيف يختار مصادره؟ وكيف يؤوِّل؟ هذا هو جوهر التاريخ[3].

إنّ الأحداث بلا مؤرّخ، أحداث «ميْتة» فلا سبيل إلى ادّعاء الحياد المطلق خاصة، فحتى اللغة ذاتها تمنع المؤرّخ من أن يكون محايِداً، إذ يختلف عالم التاريخ الفعلي، عن عالم اللّغة اختلافاً بنيويّاً (الأحداث ← اللغة) كما بيّن بارط[4]. أمّا قول جواد علي: «ومن رأيي أن يكون المؤرّخ كالمصوّر، يحاول جهد إمكانه وقدر طاقته وعلمه وصف الشيء الذي يريد أن يحكيه ويدوّنه وصفاً صادقاً مستمدّاً من المنابع والموارد الأساسيّة»[5]. فمتهافت من وجهين: أوّلهما أنّ مَنْ يزعم تصوير الواقع، لا ينقل إلا حقيقة لذاك الواقع، من بين حقائق عديدة[6]. ومورد الزّلل الثاني يتمثل في كون المصادر الأساسيّة، التي يدعو المؤرّخ جواد علي إلى الاعتماد عليها، لا تُخبرنا إلا بما اعتقد أصحابُها أنّه وقع فعلاً[7]! . . . وهي في مجملها تنتمي إلى تاريخ العقيدة أكثر من نسبتها إلى سيرة محمّد التاريخيّة[8].

---

(1) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 57: «L'idée qu'il existe un noyau dur de faits existant objectivement et indépendamment de l'interprétation de l'historien est fausse et absurde, mais très difficile à extirper».

(2) Ibid., p. 69.

(3) Ibid., p. 71: «Histoire signifie interprétation».

(4) Roland Barthes, *Essais critiques* (Paris: Éditions du Seuil, 1964), p. 164: «Ce contenu [du monde] lui-même est d'ailleurs étranger à sa structure [le langage]».

(5) **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 37.

(6) Barthes, op. cit., p. 164: «Le réel n'est jamais lui-même qu'une inférence; lorsqu'on déclare copier le réel, cela veut dire que l'on choisit telle inférence et non telle autre»,.

(7) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 62.

(8) Andrae, *Mahomet*, op. cit., p. 30.

ب. محنة الإجراء: في علاقة المقدّمات النظريّة بالمتْن

هل أسّس ابن خلدون (ت 808 هـ/ 1406 م) منذ قرون خلت، لـ«طلاق» بين المقدّمات والمتون؟ فقد وعد الرّجل بإجراء قانون المُطابقة الشّهير على الأخبار التاريخيّة: أي رفض كل خبر تاريخي لا تسنده قوانين العُمران، ورفض التقليد في تدوين التاريخ[1]. . . لكنّه في السّيرة مثلاً، أتى بما دوّنه السّابقون بحذافيره[2]!

إنّ عمل جواد علي في: **تاريخ العرب في الإسلام**، يكشف عن انفصال عجيب بين خطاب الفصل الأول النّظري، وخطاب المتن الإجرائي، فما هي تجليات هذا التعارض؟

نصح المؤرّخ، من يرغب في تدوين تاريخ الإسلام المبكّر، بالرّجوع إلى الموارد «المتقدّمة المحترمة» من مثل كتب الصحاح وسيرة ابن هشام وتاريخ الطبري، والقرآن[3]، ثمّ طفق حين أورد السّيرة ينقل من مصدر متأخّر جدّاً هو السّيرة الحلبيّة: **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، لعليّ ابن برهان الدين الحلبي (ت 1044 هـ/ 1634 م)، وهي كما يذكر صاحبها تلخيص لسيرتيْ ابن سيّد الناس (ت 734 هـ): **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسّير**، وسيرة محمّد بن يوسف الشامي (ت 942 هـ): **سُبل الهدى والرّشاد في سيرة خير العباد**[4]. وليست سيرة ابن سيّد الناس إلا جمعاً لكلام السابقين كما يصرّح في مقدّمتها:

---

(1) راجع أطروحة علي أومليل (1977)، **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص 65-66.

(2) نُشر القسم الخاصّ بالسّيرة من تاريخ ابن خلدون مستقلاً بعنوان: **سيرة الرسول**، للعلامة ابن خلدون، حقّقه سعيد هارون عاشور، ط 1 (القاهرة: مكتبة الآداب، 1999-2000). وقد اطلعنا على هذه السّيرة المختصَرة، فلم نجد فيها جديداً، لم يذكره المتقدّمون، سوى طريقة ابن خلدون الواضحة في عرض الأحداث.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 41. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الفصل الأوّل من الكتاب: «خطورة تأريخ الإسلام وكيفيّة تدوينه»، هو الذي حوى المقدّمات النظرية لكتابة التاريخ، وجاءت الفصول الثلاثة اللاحقة في صُلب السّيرة.

(4) يقول الحلبي في مقدمة **إنسان العيون**: «فلمّا رأيت السّيرتيْن المذكورتين [سيرتيْ ابن سيّد الناس والشامي] على الوجه الذي لا يكاد يُنظر إليه، لِما اشتملتا عليه، عنّ لي أن ألخّص من تينك السيرتين أنموذجاً لطيفاً، يروق الأحداق، ويحلو للأذواق، يُقرأ مع ما أضمّه إليه بين يدي المشايخ على غاية الانسجام، ونهاية الانتظام»، مصدر سابق، ص 4.

«فليس لي في هذا المجموع إلا حسن الاختيار من كلامهم، والتبرّك بالدّخول في نظامهم»[1]. وقد بيّن شوقي ضيف كثرة نقل ابن سيد الناس عن كتاب ابن عبد البَرّ (ت 463 هـ): الدُرر في **اختصار المغازي والسّير**، ولا جدوى ههنا من مواصلة الحديث في أخذ كتّاب السّيرة عن سابقيهم، فالنّصوص آخذة برقاب بعضها حتى ابن إسحق (ت 150 هـ)!

إنّ مجرّد استقراء لهوامش: **تاريخ العرب في الإسلام**، تجعلنا نجزم بأنّ السّيرة الحلبية أكثر المصادر حضوراً في الكتاب، بل يتواتر ذكرها في بعض الهوامش مرّتين فثلاثاً! وكلّما مضيتَ في قراءة الكتاب، ترى نزوعاً لدى جواد علي إلى استنساخ أخبار **السّيرة الحلبية** نسْخاً، دون أدنى نقد، وهو الذي يُقرّ في أوّل الكتاب بأنّ «في هذه السّيرة كما هو معروف حشْوٌ وقَصص إسرائيلي نبّه عليه العلماء»[2]! وقد عاب الكاتب على المستشرق التّمساوي شبرنجر (ت 1893) اعتماده على أخبار تلك السّيرة ثمّ قال: «فكان عليه أن يدرك ذلك، ولكنّه لم ينتبه، ولم يأخذ بوجوب تطبيق أصول النقد عليها»[3]. فهلا انتبه الأستاذ إلى ما أغفله شبرنجر؟ إنّه لم «ينتبه» وأخذ منها ما شاء بلا فحص، بل بزّ كُتّاب السّيرة المحدَثين في النقل عن **السيرة الحلبية**، وهو المؤرّخ، خرّيج الجامعات الألمانية في النصف الأوّل من القرن العشرين.

إنّ نقل صاحب **تاريخ العرب في الإسلام** عن الحلبي نقل «سلبي»، يكتفي فيه بنسخ الخبر كقوله: «وقد اختلف الرّواة أيضاً في الوقت الذي وُلد فيه، فقيل: وُلد في النّهار، وقيل: في الليل، كما اختُلف في الوقت من النهار أو الليل: هل كان صباحاً أو سحَراً، واختُلف أيضاً في اسم اليوم [يُحيل ههنا على **السّيرة الحلبيّة**]»[4]. فما حاجة المؤرّخ المعاصر إلى مثل هذه الأخبار؟ وفيمَ يفيده تعيين

---

(1) ابن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسّير**، تح. محمّد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو (المدينة المنوّرة: مكتبة دار التراث؛ دمشق: دار ابن كثير، [د. ت.])، ج 1، ص 52.

(2) **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 12.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 114 وهامش 66 من الصفحة نفسها (الإحالة).

الوقت الذي وُلد فيه الرسول: أفي النّهار أم في الليل؟! هذا ما جناه الاستنساخ على القدامى، وقد حاول ابن خلدون أن يتصدّى له، فكيف يرضى المؤرخ المعاصر بمثل هذا النّقل؟ وفي بعض المواضع يجعل جواد علي لأخبار **السّيرة الحلبيّة** الصدر: «وقد حافظ الأخباريون على الأصل اليوناني للفظة [البارقليط]، ولم يترجموها، فجاء في السّيرة الحلبيّة. . .»[1]، وفي هذا التقديم وثوق بالكتاب.

لقد اخترنا **السّيرة الحلبيّة**، مُظهرين كثرة نقل جواد علي عنها لأنّها أشدّ المصادر تأخّراً إذ توفّي صاحبها سنة أربَعٍ وثلاثين وسِتّمائة وألفٍ من الميلاد! فأين «التقدّم» في الزّمن، الذي يُكسب المصادر حجّيتها حسَب المؤرّخ؟ إنّ حلقة النّسخ والتقليد، يمكن أن نُمثّل لها على الشّكل الآتي: ابن إسحق (ت 150 هـ) وهو عُمدة جميع كتاب السّيرة القدامى ← ابن عبد البَرّ الأندلسي (ت 463 هـ) ← ابن سيّد الناس (ت 734 هـ) ← الحلبي (ت 1634 م) ← جواد علي (ت 1987)!

هل إنّ وظيفة المؤرّخ المعاصر تكمن في تحقيق هذا «التواصل» التاريخي، على اختلاف النّظم المعرفيّة الكلاسيكيّة عن الحديثة؟ و«ما الفائدة للمصنّف في هذا العهد من ذكر الأبناء والنّساء، ونقش الخاتَم واللّقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة، لا يعرف فيها أصولَهم، ولا أنسابَهم ولا مقاماتِهم، **إنّما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلّفين الأقدمين، والذهول عن تحرّي الأغراض من التاريخ**»[2]. فمقاصد الحلبي من التاريخ، ليست بأيّ حال، مقاصد جواد علي من هذا العلم، الذي شهد تجديداً منهجيّاً منذ القرن التاسعَ عشرَ.

إنّ المؤرّخ العِراقي المُعاصر لا يُفاضل بين المصادر التي اتخذها عُمدة في إنشاء سيرة الرسول، إذ نجد بصدد الحدث الواحد، إحالة على مؤلّفات عديدة، بعضها متأخّر وبعضها متقدّم، ومنها مصادر عربيّة وأخرى غربيّة، يورد أخبارها على وجوهها، ولا يعلّق عليها شيئاً، فكأنّما تستوي لديه في قيمتها التاريخيّة[3]. ويبدو

(1) نفسه، ص 105.

(2) ابن خلدون، **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 25.

(3) هذه الظاهرة تتواتر في كتاب: **تاريخ العرب في الإسلام**، ويمكن أن تراجع الصّفحات الآتية أمثلة: 115، و125، و139، و154. . . (الهوامش).

الإكثار من ذكر المصادر في مواضع لا غَناء فيه، وبخاصّة إذا كان الحدثُ قليلَ القيمة في هيكل السّيرة، إذ أحال الكاتِب على عَشَرة مصادِرَ، حين ذكر الخبر عن وفاة أمّ النبيّ آمنة بالأبواء[1]. فهل يحتاج مثل هذا الخبر إلى مثل هذا العدد من المصادر لإثباته؟ ألم يدرك الأستاذ جواد علي أنّ المصادر التي ذكرها تأخذ من بعضها، وأنّ بعضها يشرح الآخر، مثل ابن هشام والسُهيلي، شارح سيرته؟.

ثمّ إنّ جميع هذه المصنّفات خلا كتاب كِيتاني: **إسلام تأريخي**، تعبّر عن الرؤية السنيّة للسّيرة، ولا نجد بينها مصدراً شيعيّاً واحداً، وندَر أن يُشير المؤرّخ إلى كتب الشيعة[2]، وهذا يتنافى مع دعوته الصّريحة المؤرّخين إلى توسيع المصادر. ومن هنا يتبيّن أنّ جواد علي ما زال يكتب التاريخ من منظار السُنية السُنيّة، أو الأرثوذكسيّة السنية كما يسمّيها أركون في مؤلّفاته. فأين النَّصفة التي تحدّث عنها في الفصل «النّظري»؟

إنّ ميل المؤرّخ الحديث إلى حشد المصادر في هوامش الكتاب، أدّاه إلى ضرب من الحشو، سمّن السّيرة دون أن يغنيَها فعلاً، فبعض المصادر التي ما انفكّ يذكرها طيّ الكتاب متأخّرة جدّاً ككتاب المقريزي[3] (ت 845 هـ): **إمتاع الأسماع بما للرّسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع وزاد المعاد** لابن قيّم الجوزيّة (ت 769 هـ) فضلاً عن **السّيرة الحلبيّة**. . . وقد نحا فيها أصحابها إلى الجمع، فأكثروا من رواية الخوارق والتفاصيل المتعلّقة بخصائص النبيّ، وأشياءَ لا تفيد مؤرّخي ذاك العهد -كما قال ابن خلدون- ففيم تُفيد المؤرّخ الحديث، والقارئ الحديث؟

أعاد جواد علي في السّيرة بناء هيكلها القديم، مسلّماً بصحّته التاريخيّة، فإذا نظرنا في مفاصل ذاك الهيكل حسب نسقه التاريخي، تبيّن لنا أنّ «القديم» أُلبس لبوساً جديداً من لُغة ومراجع استشراقيّة، وما هو بالجديد. يقول المؤرخ: «والغالب بين

---

(1) نفسه، ص 125، هامش 92.

(2) يذكر جواد علي، المسعودي (ت 346 هـ) وكتابه: **التنبيه والأشراف**، بصدد البحث في مسألة «البارقليط»، والمسعودي مُؤرخ ذو ميل شيعي.

(3) انظر إحالاتٍ على كتاب المقريزي في الصفحات الآتية: 54، و62، و113. . . وابن قيّم الجوزية: ص 153، وص 178. . . نفسه.

أهل السّير أنّ مولده كان في عام الفيل، على أنّ هنالك روايات أخرى تذكر خلاف ذلك، تذكر أنّ مولده كان بعد الفيل بعشر سنين، وقِيل بثلاث وعشرين سنة، وقِيل بثلاثين سنة، وقِيل. . . »[1]. ويستمرّ المؤلف في «القلقلة» كالقدامى تماماً، ثم يورد آراء المستشرقين في المولِد مختصَرةً: «يرون أنّ السنة 580 للميلاد أو 581 أو582 للميلاد هي أوفق سنة يُمكن أن تكون سنة لميلاد الرسول»[2]. ولا يُبدي رأياً بصدد المسألة على جلالها، إذ هي متعلِقة بفَترة تاريخية انبنى عليها تاريخ الإسلام كلّه.

وهكذا يستحيل المؤرّخ ناقلاً لا ناقداً، شأنه من حيث المنهجُ كشأن الطّبري (ت 310 هـ) قديماً، يورد الرّوايات بلا تعيير وفحص عن أمرها. وإذا كان عصر الطّبري، عصر «حديث» (القرن الثالث)، فإنّ جواد علي تسنّى له أن يُتلمذ لجِلّة المستشرقين الألمان خلال النصف الأوّل من القرن العشرين[3]. لكّنه لم يُفد من منهجياتهم النقدية-التاريخيّة في دراسة تاريخ الإسلام، واكتفى بتأريخ يطفح سرداً: «ولو كان أبرهة قد سجّل حادث سير الجيش على مكة لأفادنا بذلك كثيراً ولا شكّ، ولاستطعنا به تعيين تأريخ ذلك الغزو على وجه مضبوط أو قريب منه. ولكنّه لم يفعل ذلك ويا لَلأسف، فلم يترك لنا لا هو ولا غيره كتابة تخصّ هذا الموضوع [. . .] إلا أن هذا لا يعني بالطبع، قطع كلّ أمل لنا بالعثور على كتابة مّا قد تكون لها صلة بهذا الحادث»[4].

---

(1) **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 113.

(2) نفسه، ص 114.

(3) يقول جواد علي متحدّثا عن نفسه: «أُرسلت ببعثة إلى ألمانيا لدراسة تاريخ العرب سنة 1933، فدرست أوّلاً في جامعة برلين عند الأستاذ في الاسوريات مايسنر، وعند الأستاذ في الإسلاميّات والعربيّات واليهوديات منوخ، ومع الأستاذ ريتر. . ولكنّ الحكومة الهتلرية أخرجت هؤلاء الأساتذة من الجامعة وأحالتهم على التقاعد، فاضطُررت للذهاب إلى هامبورغ حيث أكملت دراسة الأشوريات واليهوديات على الأستاذ وندفور، ودرست الحفريات والكتابات الجاهلية على الأستاذ شتروتمن، واستفدت في دراسة العربيّة قبل الإسلام من الأستاذ راتغن. . . ». فطُوبى للأستاذ، كم أنصفه الدهر، فاتصل مبكِراً بعواصم الاستشراق الغربي، وإن هذا غير مُتاح للباحثين العرب حتّى في هذه الأيّام ، راجع: فرحان صالح، **هموم الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص 119.

(4) **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 115.

لقد نشر الغربيّون خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين وثائقَ غزيرة عن النقوش السامية والكتابات العربيّة الجنوبيّة خاصة (Inscriptions sudarabiques)[1]، قبل أن يؤلف جواد علي السّيرة النبوية (1961)، فهل ضنّت تلك النصوص بأي إشارة إلى حملة أبرهة؟

إنّنا لم ننظر في تلك المدوّنة، لكنّ الثابت الآن (2007) أنّ حملة أبرهة لا تُوافق عام الفيل في الروايات أي سنة سبعين وخمسِمائة من الميلاد كما اشتهر، إذ يقول هشام جعيط: «لم يُولد محمّد في رأيي قبل سنة 580 أو حواليها أو بعدها، وكلّ ما ذكر عن سنة 570 م لا يصمد أمام الفحص لسببين: **هجمة أبرهة على العرب وقعت في سنة 547 م حسَب النقوش**، ولا يُوجد أي سبب لكي يُولد محمّد على أيّة حال «عام الفيل» وهذا إنّما هو علامة زمنيّة ليس أكثر»[2].

مهما يكن الأمرُ، فإنّ الدراسات الغربيّة والاستشراقيّة منذ العقد الثالث من القرن العشرين حصرت تاريخ حملة أبرهة في فَترة الصّراع بين الإمبراطور البيزنطي جستنيانوس (Justinien) والحاكم الفارسي خَسروَيْه العادل (Chosroès le Juste)، وهذا رأي طور أندري (1930)[3]، وقد تُرجمت أعمال أندري من السويديّة إلى الألمانيّة مبكّراً[4].

---

(1) نذكر منها خاصّة ما نشره ريكمانس من نصوص تربو على الألفين (2482) في:
Conzague Rykmans, *Répertoire d'épigraphie sémitique* (Paris: Impr. nationale, 1928-1950).

(2) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 143.

(3) Andrae, *Mahomet*, op. cit., p. 31: «En réalité, cette campagne, suivant Procope [historien Byzantin], concernait la Perse et constituait un épisode de la grande guerre que Justinien mena entre 540 et 562 contre Chosroès le Juste. Elle a donc eu lieu en tout cas avant 562».

(4) العنوان الأصلي لكتاب أندري:
- Tor Andrae, *Muhammed, hans liv och hans tro* (Stockholm: Natur och kultur, 1930).
وقد ترجم الكِتاب إلى الألمانية سنة 1939، ثمّ نقله المستشرق الفرنسي ديمومبين إلى الفرنسية (عن الترجمة ألمانيّة) منذ سنة 1945:
Mahomet, sa vie et sa doctrine, traduit de l'allemand par Jean Gaudefroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945).

يقدّم جواد علي في تأريخه للإسلام تفسيرات مثاليّة، إذ يقول: «تذكر كتب السير أن خديجة لمّا رأت ما رأته من إخلاص محمّد ومن أمانته وحسن تصرّفه، مالت إليه، وفكّرت في الزواج منه، مع أنّها كانت أكبرَ سنّاً منه، كانت في الأربعين من عمرها، وكان هو في الخامسة والعشرين»[1]. وهنا يسكت المؤرّخ عن روايات أخرى ذكرها البلاذري وابن حبيب (ت 245 هـ): «وكان عليه السّلام يوم تزوّجها ابن خمس وعشرين سنة وهي بنت أربعين سنة. ويُقال كان ابن ثلاث وعشرين سنة، **وخديجة بنت ثمان وعشرين سنة**»[2].

كأنّ جواد علي يحبّ أن يُرسِخ هَيْكَلَ السّيرة المشهور، والموروث لئلا يصطدم بالثقافة السائدة وحُماتها (السلطة والمراجع الدينيّة). فهو من جهة يتحدّث عن «جَشَع» يحمل المؤرّخ على التهام المصادر، ومن جهة أخرى يُخْمِل روايات هامّة ضمّتها الكتب القديمة. بل يَعْمَدُ إلى الروايات المختارة فيفسّرها بطريقة مغرِقة في المثالية: «كانت المدّة التي قضّاها الرسول مع خديجة من أحلى أيّام الرسول، ظلّت ذكراها عالقة بذهنه، فلم ينسها، حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى. أخلصت خديجة له، وأمعنت في خدمته، وأحبّته، فكيف لا يتذكّرها بعد وفاتها؟ ومن دلائل حبّه لها وتعلّقه بها أنّه لم يتزوّج امرأة أخرى في حياتها، ولم يفكّر في امرأة سواها، وأنه ظلّ يذكرها بعد وفاتها ويترحّم عليها»[3].

إنّ علاقة الرّسول بخديجة تستأهل تحليلاً تاريخيّاً أدقّ من هذا الكلام، وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين أن يسلطوا أضواء البحث على شخصيّة خديجة بنت خويلد، وعلى دورها في حياة محمّد، وانتهى بعضهم إلى أنّ ما حال بين محمّد وزواجه من زوجة أخرى على خديجة: «هو أنّ «الثقافة الدينية» التي هيمنت على بني

---

(1) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 140-141.

(2) ابن حبيب، **المحبّر**، مرجع سابق، ص 79. أمّا رواية البلاذري فهي: «وتزوّج رسول الّله صلّى الّله عليه وسلّم خديجة وهو ابن خمس وعشرين سنة، وهي ابنة أربعين سنة، وذلك الثّبت عند العلماء. ويُقال إنّه تزوّجها وهي ابنة ستّ وأربعين سنة، وهو ابن خمس وعشرين سنة، ويُقال: تزوّجها وهو ابن ثلاث وعِشرين سنة، وهي ابنة ثمان وعشرين سنة»، **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، ص 108.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 145.

أسد، رهط أم هند [خديجة] تحرّم الجمع بين بعلتين، كما أنها تحرّم الطلاق لأنّ ما ربطه الربّ لا يفكه العبد (المربوب/ المخلوق)»[1]. ويبدو لنا هذا التفسير أقربَ إلى أوضاع التاريخ من كلام جواد علي، وصالح أحمد العلي الذي يقدّم هو كذلك تفسيراً للمسألة المتقدّمة، يُشبه تفسير جواد علي شبَهاً تامّاً: «لقد كان لخديجة تأثير كبير في حياة الرّسول، فإنّ ثروتها وغِناها أمّنا له حاجاته المّادية، فلم يعد الحصول عليها ليشغل وقته كما أمّنت له الطمأنينة والرّعاية التي كان يحسّ بحاجته لها بسبب يُتمه. ولعلّ هذا يفسّر سبب عدم تزوّجه بزوجة أخرى طوال حياتها»[2].

فهل يصدق كلام نيتشه على هذه المدرسة التاريخيّة العراقيّة، إذ يمتلك روّادها **معارف تاريخيّة محترمة جدّاً**، ويُحيطون بأكثر من لغة أوروبيّة، **لكنّ تفكيرهم غير تاريخي، بل مثالي**[3]! فالأستاذ جواد علي صاحب آلة، وليس بصاحب إرادة،

---

(1) خليل عبد الكريم، **فترة التكوين في حياة الصادق الأمين**، ط 2 (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2004)، ص 238. وقد علّق الكاتب على الشّاهد الذي نقلناه بقوله: «هذا الملحظ البالغ الأهمية والثرّ بالدلالات غاب عن فطانة كلّ من زبر (نسخ) [كذا في الأصل] سطوراً في السّيرة المحمدية المعطار سواء من القدامى والمحدثين من العرب والأعاجم والفرنجة !!!»، الصفحة نفسها. ولئن كانت الملاحظة مفيدة فإنّها الفائدة اليتيمة في هذا الكتاب الذي أظهر فيه صاحبه زَهْوا لا يناسب مقامات العلم البتّة، لا سيّما والكِتاب خَواء من كلّ تحقيق أو جديد، إذ حشر فيه الروايات القديمة: «وسوف يلاحظ القارئ أننا أخذنا بما جاء في الكتب التراثيّة حجّة مسلّمة خاصّة في ما يتعلق بالخوارق والمعجِزات والمدهشات التي ارتبطت به «أبي القاسم» من قبل ولادته، ثم حمله»، ص 19. وحشاه بشتى ألوان البيان والتقعّر في العبارة: «وبهذه الصّفات الباهرة والنّعوت المدهشة والخصائص المذهلة أدارت [خديجة] بمقدرة فائقة يعزّ مثلها لا في نسون ذياك الزمان المفرد بل بين نساء كلّ الأزمان»، ص 59. وانظر كذلك ص 243، حيث يورد فقرات «غرّاء» في إثبات فصاحة الرسول، وص 10، وص 17، وص 18. . . حيث تفيض اللغة فيضاً ولا تأتي إلا بزبَد المعنى، وقد تخلّل كتاب خليل عبد الكريم سِجال حادّ، إذ أمطر كُتّاب السّيرة المحدَثين بسيل من السِّباب لا يليق بمقامات العلماء: «في موضع آخر فنّدنا الرأي الفطير الذي ألمح إليه في جبن وخساسة ودهاء بعض كتبة السّيرة المحدثين مِن أنّ سرّ اختيار خديجة لـ«الصادق المصدوق» هو إعجابها بشبابه وقسامته»، ص 36.

(2) العلي، **محاضرات**، مصدر سابق، ص 269.

(3) ورد كلام نيتشة في معرض نقده للنزعة التاريخيّة الفيلولوجيّة (Historique philologique) التي كانت غالبة إبّان القرن 19 وبعده، وقد نقلناه عن هابرماس: =

فالرّجل متمكّن من اللّسان الإنجليزي والألماني، وإحالاته على كُتب نولدكه (Nöldeke) وشبرنجر وغيرهما، وردت في ألسنتها الأصليّة، لكنّ إرادة الباحث مفلولة، **فلا يخرج بنتائج باهرة أو جديدة حين يتدجّج بآلته ليفحص عن مسألة من مسائل السّيرة. . .**

ففي تقليبه لمُشكل أميّة الرّسول، ابتدأ بقوله: «**والرسول أمّي، لم يقرأ ولم يكتب**، فإذا أراد كتاب رسالة أو عهد أو تدوين للوحي، أمر كتّابه بالتدوين، على ذلك أجمع المسلمون»[1]. **وهكذا يقضي في الأمر ثمّ ينظر فيه! فيورد الأخبار** القديمة التي نصّت على كتابة الرّسول، كالخبر عن صُلح الحديبيّة [السنة السّادسة من الهجرة] بأنّ الرّسول هو الذي كتبه بيده الشريفة[2]. . . ويَجمع المؤرّخ مقالات العلماء المسلمين القدامى في أميّة الرسول، وتقرير بعضهم (أبي الوليد الباجي) أنّ الرّسول كان أميّاً قبل البعثة فقط[3]. ويذكر بعد ذلك معاني «أمّي» و«أمّيين» في القرآن، إذ تعني عموماً الوثنيين وغير العبرانيين: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عِمران: 20]؛ و﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2]. . . ثمّ يختم بالردّ على المُستشرقين وبخاصّة شبرنجر في إثباته القراءة والكتابة للرسول، وفي ادّعائه أنّ محمداً أخذ من كتب قديمة. ويخرج جواد علي في نهاية المبحث بلا موقف جديد، إلا ما ساقه في فاتحة كلامه وقد ذكرناه، أو معارضته لأقوال المُستشرقين، وهي سمة مميّزة لكتابته، فكلّما ذكر مستشرقاً يردّ «مزاعمه»، إلا في مواضع قليلة، لا يُنافي فيها رأي المستشرق رأيه و«إجماعَ» المسلمين!

فلم هذا «الانحدار» تُجاه مسألة لا تمسّ صميم العقيدة ألبتّة؟ بل لم يتحرّج القدامى من مُناقشتها، ومُخالفة القول بالأميّة المطلَقة[4]. فما دامت أغلب آيات

Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 325: «En dépit de tout leur savoir historique, leurs pensées et leurs actes sont peu historiques [*Considérations inactuelles*]». =

(1) **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 169.
(2) نفسه، ص 170.
(3) نفسه، ص 170 وما بعدها.
(4) ذكر جواد علي رأي أبي الوليد الباجي الأندلسي في أنّ الرسول أصبح «كاتباً» بعد البعثة (نفسه، =

القرآن التي حوت عبارة «أمّي» وما أُخذ منها، تُشير إلى ثنائيّة واضحة هي الأمّيون (ليس لهم كتاب)، وغير الأمّيين (أهل الكتاب)، فلماذا يتحرّج المُؤرّخ الحديث من افتراض أن يكون الرّسول عالِماً، وهذا العلم لا يُناقض مواهبه واصطفاءه من قبل الله ليُرسخ دينه ويُبلّغه النّاسَ؟[1] وأنّى لأمّي أن يُعلّم النّاس الكِتابَ والحِكمةَ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: 2]؟

يظهر قُصُور المنهجيّة التاريخيّة لجواد علي كذلك في بحث اسم «محمّد»، إذ يقرّر أنّ اسم الرسول محمّد، ويحتجّ لذلك بوجود كتابات عربيّة سابقة للإسلام، تضمّنت اسم محمّد: «وأمّا النصّ الجاهلي الذي ورد فيه اسم رجل يُدعى «محمداً»، فهو شاهد قبر، هذا نصّه: «نفس محمّد بن ذت وسعت وليقمعن عثتر ذي شترنهو»»[2]. وههنا يظهر الأستاذ جواد علي براعة في استغلال الكتابات العربيّة القديمة، وهو صاحب **تاريخ العرب قبل الإسلام**، لكنّ هذه المعرفة التاريخيّة الوافرة لا يُوظفها الكاتب إلا **لإرساخ الرّاسخ**، ولتأكيد الرأي الذي انطلق منه، بلا غوص حقيقي في صُلب القضايا التاريخيّة، ولا يكون ذلك ما دام الاختيار مقدّماً

= ص 170-171). ويذهب الطّبري في بعض تفسيره إلى أنّ الأميين هم مُشركو العرب [راجع هامش 24 من كتاب جعيط الأوّل: **الوحي**، ص 116-117].

(1) يقول جعيط في هذا: «وشخصيّاً لا أرى تناقضاً بين علم النبيّ ومواهبه وبين اصطفائه من الله ليقوّم دين الله ويرسّخه، ويفهم على الأقل ما يوحَى إليه»، **الوحي**، ص 116-117.

(2) **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 95، ويفسّر جواد علي النصّ بقوله: قبر محمّد بن ذات واسعة. وليقمعن الإله عثتر من يزيله. وفي طيّ هذا المبحث (اسم محمّد ضمن الفصل الثالث: «من الميلاد إلى المبعث») نجد إحالات دقيقة على مدوّنات هامّة للكتابات العربيّة والسّامية القديمة ك:

Corpus Inscriptionum Semiticarum

(هامش 6، ص 95)، والمدوّنة المذكورة مجموع ضخم من الكتابات العربية القديمة، الحميرية [دولة حمير: 115 ق. م. ، 300 م] والسّبأية [مملكة سبأ: ازدهرت في القرن V ق. م. وضعفت خلال القرن III ق. م.] ظهرت بين سنتي 1887 و1932 بباريس، في ثلاثة مجلّدات:

Corpus Inscriptionum Semiticarum, pars *quarta inscriptiones himjariticas et sabaeas continens* (Paris: Impr. nationale, 1887-1932).

على الاختبار على نقيض ما قال التوحيدي[1].

وبصدد بحث «اسم محمّد»، يُثير جواد علي مسألة جليلة استوقفت المشتغلين بالسّيرة قديماً وحديثاً، وهي قضية «البارقليط»، ومثار الخلاف في هذه المسألة ما حرّره الكاتب: «ذهب «شبرنجر (Sprenger)» مثلاً إلى أن لفظة «محمّد» لم تكن اسم عَلَم للرسول، وإنّما اتّخذه بتأثير قراءته للإنجيل واتصاله بالنصارى. وقد أيّد هذا الرأي مُستشرقون آخرون [نولدكه]، حتّى ذهب بعضُهم إلى أنّ الرّسول كان يُحسن اليونانيّة، وأنه اتخذ اسمه «محمّد» من «بارقليط (Parakletos)» الواردة في إنجيل يوحنّا والمترجمة بـ«منحمانا، منحمنا (Manhamana)» في الآراميّة [...] فلمّا وجد البشارة بظهور «البارقليط»، أي «المنحمنا»، يُخرج الناس من الجهالة والضلال إلى الصراط المستقيم، أخذ اللفظة السُّريانيّة وتمسّك بها، فادّعى أنه هو «المنحمنا» وصيّر اللفظة محمَّداً، وألقى على لسان الإنجيل -كما زعموا- أنه هو الذي بشّر به المسيح»[2].

وقد ضعّف المُؤرّخ الأخبار التي استندت إليها آراء المستشرقين، كالخبر الذي أورده صاحب **السّيرة الحلبيّة**، وفحواه أنّ عبد المطلب سمّى الرسول قُثم أوّل الأمر، ثم محمّداً... ويجزم بعد هذا بأنّ اسم الرسول هو محمّد في «جميع أدوار حياته»، ولو كان له اسم آخر لذكره الكتاب القدامى النّصارى من الحاقدين على الإسلام كيوحنّا الدمشقي[3]...

ويستمرّ الأستاذ في عرض مقالات الأخباريين والمُستشرقين بمهارة فائقة، وهو من القلائل الذي يُطمأنّ إليهم في حديثهم عن آراء المستشرقين، لأنه يقرأ في كتبهم رأساً، لكنّه لم يَجاوز غاية العرض باعتباره «علاّمةً» (Érudit) معاصِراً. ولم يستطع

---

(1) وردت هذه العبارة في المقابسة الأولى هكذا: «سمعت أبا سليمان المنطقي يقول: بالاعتبار تظهر الأسرار، وبتقديم الاختبار يصحّ الاختيار»، **المقابسات** لأبي حيّان التوحيدي، تح. محمّد توفيق حسين، ط 2 (بيروت: دار الآداب، 1989)، ص 57.

(2) **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 97-98، وقد عمدنا إلى إيراد الشاهد على طوله، حتى يقف القارئ على حقيقة المسألة، إذ أحسن جواد علي تقييدها.

(3) نفسه، ص 99 وما بعدها.

مع العرض أن يبنيَ موقفا يُخالف الرّوايات السائرة من كون اسم الرّسول محمّداً وأحمد فحسْب. وكلّما همّ باتخاذ رأي جريء يعدل عنه بسرعة إلى تأكيد الرواية السُنية (الرسميّة)[1]. ولعلّ الموقف العلميّ الوحيد الذي ورد مبثوثاً في عرض جواد علي لمشكل اسم الرسول هو قوله: «وليس يضير النبي أن يكون اسمه محمّداً أو أحمداً [هكذا] أو قُثم أو غير ذلك من أسماء، فكلّ هذه وأمثالها هي تسميات لم يضعها النبيّ لنفسه ولم يبتدعها من عنده»[2]. فلم الإسهاب إذن في الدفاع عن كون الرسول عُرف بـ«محمّد» في جميع أدوار حياته؟ وما حقيقة «مشكل» البارقليط، الذي استأثر بنصيب وفير من بحث جواد علي؟

ذكر ابن هشام (ت 218 هـ) البَرَقليطس والمنحَمنا في «صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإنجيل»، فأورد كلاماً من الإنجيل يتحدّث فيه المسيح عن مجيء «المُنْحَمَنا» من بعده ثمّ علّق عليه بقوله: «والمنحمنا بالسُريانية: محمّد، وهو بالرومية: البرقليطس، صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم»[3]. ونجد رواية شبيهة لدى ابن ربّن الطبري (ت حوالي 247 هـ): «قال المسيح عليه السلام في ذلك ما هو مقيَّد مخلَد في كتاب يوحنّا التلميذ في الفصل الخامسَ عشرَ من إنجيله: إنّ الفارقليط روح الحقّ الذي يرسله أبي باسمي يعلّمكم كلّ شيء [. . .] فالفارقليط الّذي علّم النّاس ما لم يكونوا يعلمونه هو النبي صلّى الله عليه وسلم، والقرآن هو العلم الذي سمّاه المسيح كلّ شيء»[4].

فالبارقليط والبرقليطس -أقرب الألفاظ المعرَّبة إلى Parakletos اليونانيّة- والفارقليط هو المعزِّي والمخلِّص أو المُعين -حَسب الترجمات- الذي بشّر به المسيح ، وهو محمّد الرسول، وقد قام كلام القدامى كما رأيتَ على تأويلات

---

(1) يُورد روايات للحلبي والبلاذري (**أنساب الأشراف**) في تسمية محمّد بقُثم من قبل جدّه، وفي كُنية عبد الله والد الرسول أبا قُثم، ثم يميل إلى تضعيفها، ص 102، ليبقى موقفه عموماً منسجماً مع الروايات السُنية السُّنية.

(2) نفسه، ص 100.

(3) ابن هشام، **السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 248.

(4) علي بن ربّن الطبري، **الدّين والدولة، في إثبات نبوّة النبي محمّد صلى الله عليه وسلم**، تح. عادل نويهض، ط 4 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982)، ص 184.

دينيّة، كما يُلحَظ في حديث ابن ربّن. ونهجوا في أقوالهم في التبشير بمحمّد نهجَ المسيحيين أنفسهم، لمّا قرؤوا بعض نصوص العهد القديم باعتبارها تبشيراً صريحاً أو خفيّاً بعيسى[1]. فبِشارة عيسى بأحمد المذكورة في القرآن لا تُعيّن موضعاً من الإنجيل[2]، وهنا يزدهر التأويل. ثمّ إنّ القرآن يتحدّث عن إنجيل لا أناجيل، ويتحدّث عن تحريف اليهود والنّصارى لكتبهم التي بين أيدِيهم، لكنّ منطق الجدل يقفز على النقائض، إذ يحتجّ ابن ربّن بنصّ من **إنجيل يوحنّا** تضمن ذكراً صريحاً لكون المسيح ابنَ الله (**يُرسله أبي باسمي**) وهو ما رفضه القرآن قطعياً! وهذا يُبين عن تهافت كلام بعض «المجادلين» القدامى في «البارقليط».

يُثير بعض الغربيين المحدَثين مسألة تتعلّق بالبارقليط وهي أنّ أحد العرب النّصارى ممّن كان يحذِق اللسان اليوناني، لُبِس عليه فقرأ في إنجيل يوحنّا (Perikletos) التي عُرّبت بأحمد، بدل Parakletos بمعنى المعزّي الذي وعد المسيح بإرساله[3]، وبهذا «الخطأ» يفسّر بعض المستشرقين البِشارة بأحمدَ في القرآن، فلا تبعُد طريقتهم كثيراً من طريقة المُجادلين العرب، إذ تتعسّف على التاريخ، فحتّى هذا العربي الذي كان عالِماً باليونانيّة، لم يكن ضليعاً فيها!

يذهب هشام جعيط إلى أنّ لاسم الرسول «محمّد» علاقةَ حقيقيّةً بلغة السُّريان وبالبارقليطس، من طريق عبارة «**محمدان**» السُّريانيّة، وهو لقب كان يُطلَق على أمراء غسّان المسيحيين، أخذه السُريان من الرّوم، فنقلوه إلى لغتهم، وقد كان الروم

---

(1) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 480.

(2) ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: 6]. وهناك من الكتاب القدامى من نصّ على أنّ التبشير بمحمّد في الكتب المقدّسة، ورد رمزاً لا تصريحاً: العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام** (القاهرة: 1967)، ص 201–202، نقلا عن الشرفي، المرجع السابق.

(3) Andrae, *Mahomet*, p. 34

وقد حاول أندري في هذا الكتاب أن يُظهر الرسول في مظهر من يجهل المسيحيّة الشرقية ولا يعرف منها إلا مبادئ بسيطة، ص 59، وص 137. . . وخاصّة ص 90:

«Il trahit [Mahomet] par ailleurs une ignorance du Christianisme qui nous paraît inconcevable».

وكيف يعرف وهو عربيّ أيضاً؟!

يخلعون هذه الصّفة (Vir illustris) على البطارقة والأمراء. و«محمّد» ترجمة للبارقليطس و«هي عِبارة [أي محمّد] تفخيم ورِفعة اتّخذها النبيّ في المدينة بعد أن ارتفع مقامه، لكنّه أكسبها معنى دينياً وربطها بتراث المسيحية زيادة على معناها الدّنيوي»[1]. . . لكن حجج جواد علي في إثبات انتشار اسم محمّد في الجاهليّة بالغة، اعتمد فيها على النقوش، وهو ثقة ثَبْتٌ في ما يتعلق بتاريخ الفَترة السابقة للإسلام، فلِم البحث عن الأصول السّريانيّة لاسم النبيّ؟

أكبر الظنّ أن تقارب اللغتين السُّريانيّة والعربيّة في دلالة الألفاظ والأصوات، باعتبارِهما لغتين سامِيتين هو الذي يرجّح القولين: انتشاره في الجاهليّة[2]، وصلةَ معناه «بمحمّدان» السُريانيّة (تقارب صوتي- دلالي لا يستوجب ضرورة أخذَ لغة من أخرى).

إنّ المنزع التقليدي يخترق الكتابات التاريخيّة للمدرسة العراقيّة الحديثة، مع أنّ رموزها باحثون جامعيّون، اكتسبوا حظّاً من الثقافة الحديثة واطلع بعضهم على المنهجيّات الجديدة لعلم التاريخ. . . فهذا عماد الدّين خليل الأستاذ بجامعة الموصل يبدأ كتابه في السّيرة بقوله: «هذا كتاب دراسي (أكاديمي) أريد منه بالدّرجة الأولى عرض وتحليل الهيكل الأساسي المتفَق عليه لأحداث سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم [. . .] وهذا الكتاب يجيء ثمرة طبيعيّة لتدريس هذه المادّة في كلية الآداب ما يزيد على الستّ سنوات»[3]. ووهم الاتفاق الذي يتحدث عنه الباحث الأكاديمي لا يصمد إزاء تقليب النّظر في خِلاف القدامى في تفاصيل كثيرة مُتعلقة بحياة النبي بدءاً بالمولد، فقد يبلغ الخِلاف في أحيان سنينَ عديدة. وشتّان ما بين موقف عماد الدّين خليل الجامعي المُعاصر، وموقف الشّاعر معروف الرّصافي (ت 1945) إذ يُعلّق على اختلاف الرّوايات الوارِدة في ميلاد الرّسول، في سنين عديدة

---

(1) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 148.

(2) راجع البلاذري، **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 2، ص 203: «المُحمَدون في الجاهلية». و**المُحبَر** لابن حبيب، مرجع سابق، ص 130: «المُسمَوْن بمحمد لِما كان يبلُغهم أنه سيُبعَث في العرب نبي يُقال له محمّد، فجعل الله النّبوّة لمُحمَد صلّى الّله عليه».

(3) خليل، **دراسة في السّيرة**، مصدر سابق، ص 5.

بقوله: «**وإذا حَسَبْنَا عدد السّنين ممّا قبل الفيل بِخمسَ عشْرةَ سنةً إلى ما بعده بسبعين سنةً، كان عددُها خمْساً وثمانين سنةً وذلك أكثر من الزّمن الّذي قضّاه محمّد في الحياة، يزيد عليه اثنتين وعشرين سنةً، فهل هذا اختِلاف في الرّواية أو هذا اضطِراب؟** لا ندري ماذا نقول فيه»[1].

ثمّ إنّ السّير الشيعيّة تُباين السّير السنية في مسائل جليلة كما سيأتي، وليس القول بوجود نواة صُلبة لأحداث موضوعيّة، لها وجود بمعزل عن المؤرّخ سوى وهم موروث عن القرون الخالية، فالأحداث بلا مؤرّخ لا حياة لها أصلاً[2].

إنّ الأستاذ عماد الدّين خليل بنى متن السّيرة على مقدّمة مُتهافتة (الاتفاق)، فأدّاه ذلك إلى إعادة «إنتاج» للمصادر السُنيّة في السّيرة، من خلال النقل الكثير عن ابن هشام والطّبري[3]... وكتابة خليل تمجيديّة مفرِطة في مغازلة السُّنية السُّنيّة بصفتها عقيدة الدّولة المركزيّة وجمهور واسع من العرب[4]. إذ يتدخّل في سرد «الحكاية»، فيضطلع باعتباره راوياً، بوظيفة إيديولوجيّة سافرة[5]، في مثل قوله عن العرب الذين أبوْا مُبايعة الرسول على الإسلام: «**فقد أعمت الوثنيّة الجاهلية قلوبهم وأبصارهم عن الشرف الذي كان يُمكن أن يحظوْا به لو قالوا للرسول: بايعنا.. ونصرنا!!**»[6].

وعلى هذا النحو لا يُفارق عماد الدين خليل السنيّة السنيّة، ولا يزيد على ابن هشام والطبري إلا عباراتٍ بُثت في الكتاب، تنتمي إلى الحداثة شكلاً، ولا تُخرج السّيرة عن أسْر القديم. ومثل هذا النهج جليّ في السّيرة التي صنّفها صالح أحمد

---

(1) الرّصافي، **كتاب الشّخصية المحمّدية**، مصدر سابق، ص 73.

(2) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 78: «Sans l'historien, les faits sont morts».

(3) خليل، **دراسة في السّيرة**، مصدر سابق، ص 133؛ وص 135؛ وص 139...

(4) يتحدّث محمّد أركون عن تضافر في الوظائف بين الدولة المركزيّة والثقافة الرّسمية (العالِمة)، والأرثوذكسية الدينيّة، واللّغة الفُصحى، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، مرجع سابق، ص 96.

(5) يضطلع القاصّ حسب (G. Genette) بوظائف خمس، منها الوظيفة الإيديولوجية، وهي تعليقات الكاتب على الأحدث والشخوص، راجع:
Roland Bourneuf et Réal Ouellet, *L'univers du roman* (P.U.F, 1972), pp. 80-81.

(6) خليل، **دراسة في السّيرة**، مصدر سابق، ص 130.

العلي، إذ نجده مسلّماً بما ينقل عن ابن هشام والطبري من أخبار[1]، وحتى ما بدا جديداً في سيرته فهو مطروق، سُبق إليه، كتفسيره لانهزام جيش أبرهة الحبشي بقوله: «ومن المحتمل أنّ الطير الأبابيل وحجارة السجّيل كنايات عن وباء جارف اكتسحهم [جند أبرهة] كالجُدري أو غيره»[2]. وهذه مقالة هيكل في سيرته (1935)[3].

يذكر صالح أحمد العلي أنه استفاد من أعمال المُستشرقين كما فعل في بحث «الوحي» (الفصل السابعَ عشرَ) ثمّ لا يُحيل عليهم إحالة واحدة، ويجمع روايات الزّهري وابن إسحق في التحنّث، وروايات الطبري في «فتور الوحي»[4]. فهل هي آفة النسيان أم ماذا؟

إنّ علاقة هؤلاء المؤرّخين بالاستشراق مختلّة من وجوه: أوّلها، معرفة ما كتب المستشرقون في لغاتهم الأصليّة وهذا سبْق وفضل، لدى جواد علي، غير أنه لم يوظف تلك المعارف الغزيرة في تجديد قراءة السّيرة، وكان على مثل ذلك قادراً، في زمانه (1961، أول طبعة)، فقد مال إلى مساجلة الاستشراق، والردّ على «مطاعن» المستشرقين[5]، أكثر من استثمار بحوثهم ووجهتهم النقدية في النظر التاريخي.

والوجه الثاني، يُلحظ في عمل صالح أحمد العلي، إذ نشكّ أحياناً في رجوعه إلى مؤلفات المستشرقين، فقد ذكر أنّ طور أندري امتدح الإسلام في كتابه «محمّد: الرجل وإيمانه» (ترجمة العنوان للكاتب)[6]، ومن ينظر في هذا الكتاب مليّاً، يمكن

(1) انظر مثلا ص 259 (أجداد النبي)؛ وص 275 (فُتور الوحي)... **محاضرات**، مصدر سابق.

(2) نفسه، ص 263-264.

(3) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 119.

(4) يذكر العلي أنه سيعتمد في بحث «الوحي» على أعمال أندري (**محمّد، حياته ونظريته**)؛ وواط (**محمّد في مكة**)، لكننا لم نر أيّ إحالة على أعمال الكاتبيْن خلال الفصل السابع عشر بأسره: «الوحي»، **محاضرات**، مصدر سابق، ص 271-284.

(5) انشغل جواد علي بالرد على المستشرقين في مواضع عديدة من: **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 117، و118 و163، و166، و174، و175، و177... وسوف ندرس ذلك ضمن الباب الثالث من هذا العمل (وظائف كتابة السّيرة النبوية).

(6) العلي، **محاضرات**، مصدر سابق، ص 256.

أن يستخرج منه مواقفَ كثيرة متحامِلة على الرسول، فهو يقرّ قصة الغرانيق (ص 19)، ويعتبر معرفة محمّد بالمسيحيّة ساذَجة (ص 90) (Naïve)، إذ يخلط - حسَب المؤلف السويدي- بين مريم أخت هارون ومريم العذراء (الصّفحة نفسها). والقرآن من تأليف الرسول (فكرة أساسيّة: ص . . . 49). وقد انحرف الرسول في المدينة إلى قطع الطرق (ص 140) (Brigandage). وفي الكتاب تصوير رهيب لدمويّة المسلمين والرسول، كما ورد في مقتل كعب بن الأشرف[1] . . . ولولا مخافة الحيْد عمّا نحن بسبيله، لأتينا بعشرات القرائن تنبئ كلها عن تحامل على الرسول، لا يخلو من خلفيّة دينيّة[2]. فأين «الامتداح» الذي يتحدّث عنه صالح أحمد العلي؟

لعلّنا أوغلنا في نقد المؤرّخين العرب المحدَثين، ممّن صنّف سيرة للرسول، وبينهم من هو ضليع في المعرفة، وحاذق ألسنة كالأستاذ جواد علي. وما كان غرضنا إلا كشف العوائق التي تحول دون التجديد الفعلي للخطاب العربي الحديث، حتّى وإن امتلك صاحبه الآلة المؤاتية، وخاصّة لمّا يتعلّق البحث بالمواضيع الدينيّة، حينئذٍ تُشلّ الإرادة، ويُصبح المحدَثون أقلَّ جرأة من القدامى. ولم يكن حظّ محمّد عِزّة دَرْوزة من التّجديد المنهجي في كِتابة السّيرة النّبوية بأفضلَ من حظّ المُؤرّخين من بعده، إذ تأثّر بكِتابات المُستشرِقين التي تدعو إلى اطّراح المصادر المُتأخِرة، والاعتِماد على القرآن باعتِبارِه وثيقةً مُعاصِرة للدّعوة، لكّنه لم يستطع هو ومَنْ سار على مذهبه أن يتحرّروا من سُلطة المرويات الإسلاميّة في متون السّير التي صنعوها، وقد نجم من ذلك تناقض جلِيّ بين المُقدّمات النّظريّة السّليمة والإنجاز، وهذه سِمة من خصائص الخِطاب العربي الحديث والمُعاصر.

---

(1) Andrae, *Mahomet*, p. 149: «Ils l'égorgèrent [Ka'b] et jetèrent sa tête ensanglantée aux pieds de Mahomet en criant: "Allah est grand!" tandis que le prophète mêlait sa voix aux leurs».

(2) Ibid.: «Pour lui rendre justice [Mahomet], n'oublions cependant pas que nous le comparons plus ou moins inconsciemment à la haute figure de l'évangile», p. 190.

الفصل الثالث

«تلـويـن» السّيــرة

قال أحدُ الأعيان المُقرّظينَ لكتاب الرِّيَاشِي: **نفسيّة الرّسول العربي، محمّد بن عبد اللّه السُوبَرْمَن الأوّل العالَمي** (1934)، عن التّأليف في السّيرة: «ومتّى ظلّ هذا الباب مفتوحاً، **فستظهرُ كُتُبٌ أخرى بألوانٍ أخرى**، فتتكاتف أغصانُ هذه الشّجرة المُبارَكَة، وتتكاثر ثِمارُها، ويتناول كل منها ما يُشبع نَهمَتَه»[1]. وقد أغرتنا كلِمة هذا القارِئ باتّخاذها عنوانا لهذا الفصل، لأنّا وجدناها تُعبِّر بيُسرٍ عن مقصَدِنا: كيف يُلوِّن المذهب، والإيديولوجيا كِتابة السّيرة؟ وكيف تُؤثِر العقيدة النصرانية، في قراءة التّاريخ الإسلامي؟ وهو ما حاولنا أن نُجَلِّيَه في هذا الفصلِ، مُتَّخِذينَ من بعض الأعمال التّي صنّفها كُتاب شيعة ونصارى عرب مصادِرَ، ولم نُسقِطْ ما صنّفه بعضُ المُعاصِرين، مِمَّن اعتنق إيديولوجيات حديثة كالاشتِراكية خاصّة، إذ هي لا محالة «ألوان» جديدة كُتِب التّاريخ الإسلامي القديم في ضوئها، على اختِلاف شكل الكِتابة.

فإن قِيل لماذا اعتبرنا ما صنّفه الشِيعة في السِيرة «لوناً»، ولم نُراعِ الاعتِبار عينه، في ما ألّفه السُنّة؟ نقول إنّ الثّقافة الدّينية التي تكتنفنا في المغرب الإسلامي، ثقافة سُنّية في الأساسِ، لذا تبدو آراء الشّيعة في التّاريخ «ألواناً» خارِجة عن مألوف السُنِية السُنِية. لكن ألا يُقرِبنا هذا من المُقارِبة الطائفية؟

إنّ الطائفية لا تَسعُ بحثنا هذا، ولم نلتزمها مرجِعاً، فليس عملنا كِتابة مذهبية، ولا نرضى له ذلك، وإنّما جاء النّصيب الأعظم من السّير منذ القديم سُنّياً، كابن

(1) أورده لبيب الرِّيَاشِي في كتابه: **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 88.

هِشام والقاضي عِياض والشّامي والحلبي (ت 1634 م)... وأغلب المصادر الحديثة تدور في فَلَك المرجعية السُنِية، فهذا حقّاً ما يجعل الإسهام الشّيعي في كتابة سيرة النبيّ «لوناً» غيرَ معروف على نِطاق واسِع بسائر البلاد العربية. أمّا بعض ما كتبه النّصارى العرب عن محمّد فلا يكاد القارئ العربي يعرِف عنه شيئاً، حتّى أنَّ جُمهور المُثقَفين العرب لا يسمَعون بمُثقف جليل كنصري سلهب (ت 2007) صاحِب: **في خُطى محمّد** (1970). وإنّ من مقاصِد هذا البحث أن نُعرِّف بمُدونة السِيرة الحديثة والمُعاصِرة في تنوُعها وغِناها، فكُتب السّيرة الحديثة ليست حياة محمّد لهيكل (1935)، وبعض المصادِر القليلة السّائرة لدى جمهور القُراء، إنّها مُدوّنة ضخمة، كما تقدّم في الباب الأوّل.

لا يخلو عملٌ يهفو إلى أن يكون عِلمِيّاً، من مزالِقَ منهجية، إذ واجَهْنا في هذا الفصل تعاظُلَ المرجع الإيديولوجي والمقصد الإيديولوجي في كِتابات أصحاب النّزعة الاجتِماعية والانسانية في السِيرة، وقد سعينا في هذا الفصل في تذليل هذه المُعضلة، بإظهار أثر الإيديولوجيا والظّرف التّاريخي والسّياسي في تلك الكِتابات، وأرجَأنا الحديث في المَقاصد المُختلِفة من كِتابة السّيرة إلى الباب الثّالث.

الاتجاه الأوّل
منهج العرب الشيعة المحدَثين في كتابة السيرة

لا يخفى على النّاظر أنّ أغلب مصادر السيرة النبوية القديمة والحديثة سُنيّة، وقد ساعدت عواملُ تاريخيّة وسياسيّة في غلَبة هذه التآليف على غيرها من مصنّفات الفرق الأخرى المخالِفة، وأكثر تلك الفرق المخالفة أتباعاً هم الشيعة، وجمهور الشيعة على حدّ عبارة ابن حزم (ت 456 هـ) هم الإماميّة الاِثنا عشْرية[1]، وكذلك لا

(1) أبو محمّد علي بن أحمد بن حزم، **الفِصَلُ في الملل والأهواء والنّحل**، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ج 3، ص 114. والإماميّة كما يدلّ على ذلك اسمها، فرقة إسلامية شيعيّة تعتقد أنّ علي بن أبي طالب، كان أحقَّ بالإمامة من غيره، فاغتُصبت منه، وترى أنّ ابنه الحسن هو الخلفة الثاني ثم الحسين الثالث. وقد توفي الحسين شهيداً في معركة كربلاء سنة =

يزال الأمر في هذا العصر. وقد رأينا أنّ دراسة التآليف الحديثة في السيرة لا تستقيم إذا استبعدنا إسهامَ الشيعة، فذاك موقف مذهبي في ذاته، ينأى عن مقاصد النّصفة الّتي نطلُبها في هذا البحث، وعن الإحاطة بجوامع الآراء في السّيرة النّبوية فهماً ونقداً.

اخترنا من أعمال العرب الشّيعة مصدراً ضخماً لأحد رموز الثقافة الشيعيّة بلبنان، هو هاشم معروف الحسَني (ت 1983) صاحب: **سيرة المصطفى «نظرة جديدة»**[1]، واكتفينا به في دراسة هذا الاتجاه لأسباب، منها ندرة المصادر الشيعيّة المطبوعة بالبلاد العربيّة، وتشابه الرؤية الشيعيّة إلى السّيرة... فما هي معالم «السيرة الشيعية» لمحمّد؟ وفيم تختلف عن السّير السنية؟

= 61 هـ، وما زالت الشيعة إلى الآن تحيي مقتله، مدمِين أنفسهم بمثابة العقاب عن تقاعسهم في نصرته. أمّا بقيّة الأئمة التسعة فهم من نسْل الحُسين، وآخرهم ظهوراً هو الإمام الحادي عشرَ الحسن العسكري، وقد توفي سنة 260 هـ/ 874 م، وفي السنة نفسها اختفى ابنه محمّد المهدي [المنتظر]، وظلّ متواصلاً مع المؤمنين بواسطة سفير حتى سنة 329 هـ/ 940 م، ويسمّى الاختفاء الأول «الغيبة الصغرى»، ثمّ غاب «غيبة كبرى»، يظهر بعدها فيملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوْراً... وترى الإماميّة أن جميع الأئمّة الاثني عشرَ معصومون من الخطأ، وهم أفضل من يتولى أمر المؤمنين... راجع خاصّة:
Henri Laoust, «Comment définir le sunnisme et le chiisme», in *Revue des Études Islamiques*, XLVII (1979).

(1) هاشم معروف الحسني، **سيرة المصطفى «نظرة جديدة»**، (بيروت: دار التعارف، 1996) [725 ص]، وفي أوّل الكتاب تعريف بالكاتب وضعه صديق له، لم يذكر اسمه، وفيه أنّ المؤلف وُلد سنة 1919 بصور في الجنوب اللبناني، ودرس بالنجف، ووِلي القضاء في المحاكم الجعفريّة بلبنان، وله كتب كثيرة مطبوعة منها: **عقيدة الشيعة الإمامية**، وسيرة **الأئمّة الإثني عشر**...
وفي بعض المصادر على الشّبكة العنكبوتية أنّ السّيد هاشم معروف الحسني كان عضواً في المحكمة الشرعية الجعفرية العليا، وأنّه توفيّ في ماي سنة 1983. ولم نعثر على الطّبعة الأولى لهذه السّيرة، وقد صدرت حسَب إحالات بعض الدّراسات سنة 1975: **سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم، نظرة جديدة**، ط 1 (بيروت: دار القلم، 1975).

أ. النبيّ والوصيّ

بُني كتاب الحسَني على ستة وعشرين فصلا تُخبر بعضُ عناوينها وما حُشيت به من مباحثَ، عن خطة خفيّة وظاهرة، تقصد إلى نشر فضائل آل البيت، فقد جاء الفصل السادس في عام الحزن وإسلام أبي طالب، وبعض مباحث بقيّة الفصول في وقائع تتعلق بآل النبي مثل «مقتل الحمزة»... [هكذا بالتعريف] و«مولد الإمام الحسين (ع)»[1]...

إنّ سيرة الوصيّ علي بن أبي طالب، وأهل البيت الآخرين (فاطمة والحسن والحسين) تتشابك مع سيرة النبيّ محمّد خدمةً لمقاصدَ مذهبيّة... ويبدأ التأسيس لفضائل الوصيّ المعصوم، بنفي الشّرك عن أجداده، فعبد المطلب جدّ علي ومحمّد كليهما، كان «على شريعة إبراهيم الخليل هو وجماعة من قومه»[2]. وقد أسلمت عائلة علي كلُّها منذ بداية الدعوة وفيها فاطمة بنت أسد زوج أبي طالب: «وأسرعت إلى تصديقه والإيمان برسالته، والإخلاص لها في السرّ والعلانية هي وزوجها وأولادها منذ أنْ بدأ يدعو الناس لعبادة الواحد الأحد»[3]. وبهذا يُخالف الحَسني مرويات السّير السنية القديمة والحديثة، إذ يخصّص الفصل السّادس من السّيرة أو معظمه لإسلام أبي طالب، أبي الوصيّ، فيعتبر أنّ التاريخ ظلمه حين تحدّث الأخباريون عن موته مشرِكاً، وما كان -حسَب الحسني- إلا أوّلَ المؤمنين: «ولمّا بعثه الله نبيّاً [محمداً] كان أول من صدق به [أبو طالب]، ودعا أولاده إلى متابعته وتصديقه»[4]. وليست الأخبار الواردة في شرك أبي طالب سوى «موضوعات» عبّاسية وأموية على ألسنة عروة بن الزّبير والزّهري وغيرهما[5].

تكاد السّير السنية تُجمع على أنّ أبا طالب مات وهو على دين آبائه، إذ يروي

---

(1) العنوان الكامل للفصل السادس: «عام الحزن ولمَحات عن مواقف أبي طالب وخديجة وإسلام أبي طالب»، ص 199 وما بعدها. أمّا «مقتل الحمزة» فقد ورد ضمن الفصل الثاني عشر: «معركة أحد»، وكذلك «مولد الإمام الحُسين (ع)».

(2) الحسني، **سيرة المصطفى**، مصدر سابق، ص 36.

(3) نفسه، ص 49.

(4) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 204.

(5) نفسه، ص 211، و214، و216.

ابن هشام أنّ الرسول استنطق أبا طالب الشهادة وهو يُحتضر، فلم يُسمعه إيّاها[1] لكنّ الشيعة تعتبر أبا طالب من أوائل المسلمين، والحسَني في الحقيقة يكرّر مقالات مشائخ الفرقة، إذ ألّف الشيخ المفيد (ت 413 هـ) رسالة قصيرة سمّاها: **إيمان أبي طالب**[2]، وضمّنها أشعاراً لعمّ النبي وأبي الوصيّ، في تقريظ دعوة محمّد ومدح خصاله، ويذهب المُفيد إلى أنّ تلك الأشعار حجج بالغة على إيمان أبي طالب.

يقول هاشم معروف الحسَني: «ومن الغريب المُؤسف أنّ مؤلفي السُّنة المحدَثين كالشيخ الغزالي في كتابه **فقه السيرة**، وأمثاله حينما يصلون إلى نهاية أبي طالب يجترّون آراء القدامى من المؤرّخين والمحدَثين الذين دوّنوا موضوعات الأمويين والعبّاسيين حول إسلامه»[3]. وقد نسي الكاتب أنه هو نفسه «يجترّ» آراء القدامى من الشيعة!

إنّ **إسلام أبي طالب** لدى الشيعة، لا يُشكِّل مبحثاً تاريخيّاً، وإنّما هو **مقالة مذهبيّة تخدم عصمة الوصيّ** علي بن أبي طالب، فلا يمكن أن يكون المعصوم من وَلَد المُشرك. وهكذا يغلب المذهب على التاريخ، غلَبةً سنرى فصولها في ما يأتي أيضاً.

إنّ السيرة التي صنّفها الحسني للنبيّ طافحة بعقائد الفرقة، إذ تتخلّلها فصول ومباحثُ وأخبارٌ في فضائل أهل البيت خاصّة، مثل هذا الخبر المُسفِر عن مذهبه: «وفي الكافي للكلّيني [من مراجع الشيعة، ت 328 هـ] عن محمّد بن عمرو الزيّات

---

(1) ابن هشام، **السّيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 420-421. وقد ذُكر في الخبر أن العباس كان مع الحُضور، فقال: «يا بن أخي، والله لقد قال أخي الكلمة التي أمرته أن يقولها، قال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لم أسمع»، ص 421.

(2) الشيخ المفيد، **إيمان أبي طالب**، سلسلة كتب تراث الشيعة العقائدي، 12، إعداد مركز الأبحاث العقائدية، مثبت على الشبكة العنكبوتيّة ضمن هذا العُنوان: www.aqaed.com. أمّا الشّيخ المُفيد فقد قال عنه ابن العماد الحنبلي في وفيّات سنة 413 هـ: «وفيها المُفيد أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان البغدادي الكرْخي، ويُعرف أيضاً بابن المُعلِّم، عالم الشيعة وإمام الرافضة، وصاحب التصانيف الكثيرة». **شذرات الذهب**، مرجع سابق، مجلد 5، ص 72. ومن تصانيف المُفيد المعروفة: **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، وكتاب: **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، وهو تاريخ للأئمة الإثني عشر يتضمّن سيرة للنبيّ.

(3) الحسني، **سيرة المصطفى**، مصدر سابق، ص 211.

عن أبي عبد الله الصادق أنّ جبريل قُبيل ولادة الحُسين نزل على النبي (ص) وقال له: **إنّ الله يُبشرك بمولود يُولد من فاطمة تقتله أمّتك** من بعد [مقتل الحسين في كربلاء سنة 61 هـ] **ويبشّرك بأنه جاعل من ذريته الإمامة والوصاية، فأخبر** النبي (ص) فاطمة بذلك، فحمدت الله وسلّمت أمرها إليه»[1]. ويُسلَم الكاتب المعاصر الذي ينتقد «الموضوعات» الأمويّة والعباسيّة في غير موضِع، بسُلطة المذهب تسليماً، فيقبل مرويات المراجع القدامى من الإماميّة في الفضائل، ويضيق صدره بمرويات السُنة التي تغضّ من تلك الفضائل.

يتأجّج الخطاب المذهبي في سيرة الحسَني، فيُحيي الخصومة السياسيّة بين الشيعة وبني أميّة (انتهى حكمهم سنة 132 هـ) بإيراد بيانات سياسيّة سافرة تحمِل على بني أميّة وحكمهم وجدودهم: «لأنّ دولتهم قامت على الظلم والبغي واغتصاب الحقوق وخنق الحريّات، واستغلال جميع الفئات لصالح الفئة الحاكمة [...] وأكدت ذلك سيرتهم وسياستهم التي اختطوها لأنفسهم طوال حكمهم الغاشم»[2]. ولا تمرّ سانحة في موضع من مواضع السيرة إلا ويُسبغ الكاتب شتّى الأوصاف تشنيعا على معاوية «بن هند» وأبيه أبي سفيان، فالابن زعيم «الفئة الباغية» بصفِّين[3] [سنة 37 هـ]. أما الأب فهو عريق في الشِّرك، ولم يُخلص يوماً للإسلام. بل يذكر الحسَني في الفصل العشرين الذي خصّصه لفتح مكّة [السنة 8 هـ] أنّ أبا سفيان أقسم على الشرك إزاء إساف ونائلة، وألا يموت إلا على ما مات عليه آباؤه[4]، وعلى هذا

---

(1) نفسه، ص 440. وما بين معقوفين أضفته للإيضاح، وكذا الأمر في سائر الشواهد. أمّا الكليني فهو فقيه إمامي كما ذكر بروكلمان، واسمه الكامل: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحق الكوليني -حسَب بروكلمان- والمشهور الكليني، وهو صاحب: **الكافي في علم الدين**، جمع فيه عقائد الإماميّة ومذاهبها، **تاريخ الأدب العربي** لبروكلمان، ترجمة عبد الحليم النجّار، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج 3، ص 339.

(2) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 52.

(3) نفسه، ص 114. وقد ورد الكلام في سياق الحديث عن مقتل عمّار بن ياسر في وقْعة صِفّين بين حزب الشام الأموي، وعلي ومناصريه. أمّا عبارة «معاوية بن هند» فوقعت في ص 450، في ذكر صِفّين كذلك. وهو ما يخبر عن حضور الخصومة السياسيّة المتأخّرة في سيرة الرسول، وتأثيرها في مجراها.

(4) نفسه، ص 577.

النحو يظلّ التراثان السني والشيعي «يعيشان حتى اليوم منفصلين عن بعضهما بعضاً، ويتجاهل كلّ منهما الآخر ويتحاربان بنفس محاجّات القرون الوسطى»[1].

تمثل مقالة «الوصيّة»، لدى الشّيعة أمّ المقالات، إذ ترى الإماميّة - وهم جُمهور الشّيعة- أنّ الرسول، أوصى باستخلاف عليّ من بعده في مُناسبات متعدّدة، أو أشار إشاراتٍ بالغةً إلى ذلك، وفي ما يأتي بيان لتلك المُناسبات:

أوّلاً: لمّا أمر النبيّ بأن يصدع بالدّعوة، ويُنذر عشيرته الأقربين: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الحِجْر: 94] و﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، دعا بني هاشم وعبد المطّلب، فأوْلَمَ لهم، وعرض عليهم الإسلام، وقال: «فأيّكم يوازرني على هذا الأمر، على أن يكون أخي ووصي، وخليفتي فيكم من بعدي، فأحجم القوم غيرَ عليّ (ع)». فلمّا رأى النبي إحجام القوم وإصرار علي «أخذ برقبته وقال: إنّ هذا أخي ووصي وخليفتي فيكم»[2].

ثانياً: حديث الغدير: لمّا رجع النبيّ من حِجّة الوداع [السنة 10 من الهجرة]، ونزل غدير خُم، وهو موضع في الطريق بين مكّة والمدينة، قال لملإ المسلمين «كأنّي قد دُعيت فأجبت، إنّي تارك فيكم الثّقَلين كتابَ الله وعِتْرتي، أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، ثمّ قال: الله مولاي وأنا وليّ كلّ مُؤمن ومُؤمنة، وأخذ بيد علي (ع) وقال **من كنت مولاه فهذا علي وليّه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه**»[3]. وتَجمع الشّيعة روايات تنسُبها إلى أهل السّنة والشيعة، في إثبات حديث الغدير، وتقوّي الخبر بآيات من القرآن، نزلت في هذه المناسبة مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: 67]، وتُؤوّل الشيعة هذه الآيةَ وغيرها على وجه يتعلق بالوصيّة[4]. . .

---

(1) محمّد أركون، **محاولات في الفكر الإسلامي**، أورده هاشم صالح في مقدّمة ترجمته لكتاب أركون: **الفكر الإسلامي، قراءة علمية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1978)، ص 15.

(2) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 126.

(3) نفسه، ص 673-674.

(4) وردت تفاصيل «الغدير» في الفصل الرابع والعشرين، وعنوانه «غدير خم»، **سيرة المُصطفى** للحسَني، ص 673-682.

ثالثاً: تروي الشيعة أخباراً من مثل تصدّق علي بن أبي طالب وهو ساجد، وتربط بين ذلك وآيات من القرآن: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: 55]. وتَروى أخباراً أخرى شبيهة، تدور ببعض آي القرآن كذلك، تأكيداً للوصيّة، وتعظيماً لمنزلة عليّ من محمّد، مثلما يُروى في الآية الآتية: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ۚ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [القَصَص: 35]، من كونها نزلت إثر دُعاء الرسول بأن يشدّ الله أزره بعليّ، كما شدّ أزر موسى بأخيه: ﴿وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى * هَٰرُونَ أَخِى * ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى * وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى﴾ [طه: 29-32][1]...

إنّ مقالة الوصيّة لدى الشيعة الإماميّة أصل من أصول الاعتقاد، **إذ لا يتمّ إيمان إلا بمعرفة الإمام وطاعته والتبرّؤ من أهل الاغتصاب لحقّه**[2]، ولهذا جاءت الفصول الأخيرة من سيرة الحسني (24 و25 و26) في إثبات الوصيّة وتأكيدها. وهكذا تتلازم سيرة النبيّ والوصيّ، بل تصبح السيرة حمّالة لمقالات الفرقة، ويُصبح صاحبها ناقلاً لآراء المراجع القدامى من الشيعة، وهو الذي اتخذ عُنواناً للسّيرة ينبئ بالجديد: **سيرة المصطفى «نظرة جديدة»**. وفي الجدول الآتي سنُظهر الائتلاف بين مقالات المتقدّمين من رؤساء الفرقة وبخاصّة الشيخ المفيد (ت 413 هـ) والحِلّي (ت 726 هـ)[3]، وما أورده الحسني في السيرة:

---

(1) نفسه، ص 679.

(2) ابن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية**، مرجع سابق، ص 712.

(3) للشيخ المفيد كتاب: **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، وهو تاريخ للأئمّة الإثني عشرَ، تضمّن سيرة للنبيّ، وقد اعتمدنا في نقل كلام المفيد في «الإرشاد» على دراسة هنري لاووست: «دور علي في السّيرة الشيعيّة» بالفرنسية:
Henri Laoust, «Le rôle de ʻAli dans la Sira chiite», in *Revue des Études Islamiques*, Tome XXX, (1963).
وما أثبتناه بين قوسين من عدد الصفحات يحيل على دراسة لاووست هذه، لا على كتاب **الإرشاد**.
أمّا الحلّي فهو الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحلّي (ت 726 هـ) شيعي وصاحب كتاب: **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، وهو المؤلف الذي ردّ عليه ابن تيمية (ت 728 هـ) في كتاب: **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. ويبدأ ابن تيمية ردوده في الكتاب =

الحسني في سيرة المصطفى	المُفيد في الإرشاد (من خلال لاووست)	الحِلّي في منهاج الكرامة (من خلال مِنهاج السنة النّبوية)
* حديث الوصيّة الأولى، لمّا صدع النبيّ بالدعوة: إنّ هذا أخي ووصي وخليفتي فيكم، ص 126.		* «فقال [الرسول]: اجلس [لعلي] فأنت أخي ووصيّي ووارثي، وخليفتي من بعدي»، ج 7، ص 299 وما قبلها.
* حديث الغدير «ثم قال [الرسول]: الله مولاي، وأنا وليّ كلّ مؤمن ومُؤمنة، وأخذ بيد علي (ع) وقال من كنت مولاه، فهذا علي وليّه، اللهمّ وال مَنْ والاه وعادِ من عاداه»، ص 674.	* في طريق العودة إلى المدينة، بعد حجّة الوداع، نزل قرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾... [المائدة: 67]، فخطب الرسول باستخلاف علي: اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه، ص 25-26.	* «الخبر المُتواتر عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم أنه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾... [المائدة: 67]، خطب الناس في غدير خُمْ، وقال للجمع كله: يا أيها الناس ألست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: من كنت مولاه فعليّ مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»، ج 7، ص 313.
* دعاء الرسول بأن يشدّ الله أزره بعليّ، كما شدّ أزر موسى بهارون: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي﴾ * ﴿هَٰرُونَ أَخِي﴾ * ﴿ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي﴾ [طه: 29-32]، ص 679.	* «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، غير أنه لا نبيّ بعدي»، حديث يدلّ على الاستخلاف حسب المُفيد، ص 23.	* «البرهان السابع والثلاثون: قوله تعالى: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي﴾ [سورة طه: 29] من طريق أبي نُعيْم، عن ابن عبّاس قال: أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيد عليّ وبيدي ونحن بمكّة، وصلّى أربع ركعات، ورفع يده

= بنقل مقالات الحلّي أولاً، فاعتمدنا على نقوله: **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق الدكتور رشاد سالم، 9 ج، ط 1 ([د. م. : د. ن.]، 1986). وما وضعناه بين قوسين في نقل كلام الحلّي، يُحيل على هذه الطبعة (نقل ابن تيمية أمين، وقد قارناه بنسخة إلكترونية لكِتاب الحِلّي فوجدنا مطابقة تامّة بين الكِتابين).

		إلى السّماء، فقال: اللهم موسى بن عِمران سألك، وأنا محمّد نبيّك أسألك أن تشرح لي صدري، وتحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي، واجعل لي وزيراً من أهلي، عليّ بن أبي طالب أخي، اشدُد به أزري وأشركه في أمري»، ج 7، ص 273-274.[1]

ب. الموقف من الصّحابة:

جاء في تعريف الصّحابي عن البخاري (ت 256 هـ): «ومن صحِب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين، فهو من أصحابه»[2]. ودون أن نوغل في شعاب التعريفات، نقول إنّ الصّحابة جيل من المسلمين، ممّن عاصر الرسول وعاشره، وتُطلق العبارة في الاصطلاح الإسلامي على شخصيّات تاريخيّة معروفة اضطلعت بأدوار تاريخيّة مختلفة، على عهد الرسول، وبعد وفاته. ويُسبغ المِخيال الإسلامي السُّني عادة هالة من تقديس على الصّحابة، حتى أن ابن تيمية (ت 728 هـ) يرى أنّ الطّعنَ فيهم: «**طعن في الدّين**، موجِب للإعراض عمّا بعث الله به النبيين»[3].

لكنّ هذه «القداسة» التي أُسندت إلى الصحابة غير ثابتة لدى جميع الفرق الإسلاميّة السنيّة (أي الرسمية كالإمامية) والهامشيّة سواء، بل تستحيل الفضائل التي تنسبها السنة إلى بعض الصحابة مطاعنَ عليهم. . . وسبب ذلك كلّه ما ذكرنا من خلاف في الإمامة، وهو خِلاف سياسي في ظاهره، لكنّه لدى الشيعة ركن من أركان الاعتقاد. وههنا يجد كلام السّيرة الشيعيّة في بعض الصحابة محلّه، مثلما تلازمت سيرة النبيّ والوصيّ باعتباره «الوزير» في حياة النبيّ، والوارثَ من بعده.

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**.

(2) البخاري، **الصحيح**، مرجع سابق، ج 5، ص 2.

(3) **منهاج السنة النبوية**، ج 1، ص 18.

إنّ في سيرة الحسني الشيعي ما لا يُحصى من الأخبار في فضائل علي خاصّة، فهو أول الأيمّة، وجدّهم جميعاً (الإثني عشر)[1]، وبإزاء تلك الفضائل تكمن مطاعن خفيّة وظاهرة على عمر بن الخطاب، وأبي بكر بن قُحافة وعثمان بن عفّان وغيرهم. ولا يخفى أنّ **«الإمامة» هي القاعدة التي تحدّد الفضائل والمطاعن جميعاً**، إذ ترى الشيعة أنه مضى النصّ بخلافة علي (الوصيّ) في أكثر من مناسبة، من قبل النبيّ، فاغتصبها منه غيره. . .

أمّا عليّ «فلم يتفق لشخص في تاريخ البشريّة، ما اتفق لعلي (ع)، لقد اشترك في تعظيمه من عاصروه على اختلاف ميولهم وأهوائهم، ومن جاء من بعده من المؤرّخين والباحثين، في مختلف العصور، وحتى عشّاق الأعاجيب والأساطير، فنسبوا إليه من الخوارق ما لا تتحمّله العقول»[2]. ومعالم هذا «التعظيم» في سيرة الحسني وفيرة، إذ أورد أخباراً وأحاديث نبويّة في غير موضع تؤكّد كلّها أن النبيّ لا يختلف عن الوصيّ إلا في النبوّة[3]. وقد سعى الكاتب الشيعي إلى خلق ترابط بينهما في جميع مراحل الدّعوة، فخالف المشهور في السّير السنيّة خاصّة، في مسائل: منها ذكره أن الرسول خرج إلى الطّائف يطلب مناصرة ثقيف، ومعه علي[4]، في حين تؤكد السير «السنية» على خروج الرسول وحده مثلما جاء في

---

(1) الأيمّة الإثنا عشرَ لدى الإماميّة هم: 1. علي بن أبي طالب، و2. الحسن بن علي، و3. الحُسين بن علي (ت 61 هـ)، و4. علي بن الحسين [زين العابدين]، و5. محمّد الباقر، و6. جعفر الصادق (سيحدث بعده الانقسام إلى إسماعيلة، وهم أنصار ابنه الأكبر، وإماميّة وهم أنصار الابن الأصغر)، و7. مُوسى الكاظم، و8. علي الرّضا، و9. محمّد الجواد، و10. أبو الحسن العسكري وهو علي الهادي، و11. الحسن العسكري (ت 260 هـ)، وهو آخر الأئمّة الظاهرين لدى الإماميّة، و12. محمّد المهدي [المنتظَر]، و قد اختفى بسامرّاء لما توفي والده سنة 260 هـ. . . راجع لاووست:

Henri Laoust, «Comment définir le sunnisme et le chiisme», op. cit., pp. 15-17.

(2) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 85.

(3) نفسه، ص 80، وص 116، حيث يقول: «ولقد سمعت المُتكلِم هو علي] رنّة الشيطان، فقلت يا رسول الله: ما هذه الرنّة، فقال: هذا الشيطان قد يئس من عبادته، إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلا أنك لست بنبيّ».

(4) نفسه، ص 219.

تاريخ الطبري (ت 310 هـ): «ولمّا هلك أبو طالب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى الطائف، يلتمس من ثقيف النّصر والمنَعة له من قومه؛ وذُكر أنه خرج إليهم وحده».[1] وفي سيرة ابن هشام (ت 218 هـ) نقرأ الخبر نفسه، والعبارة نفسها: «فخرج إليهم وحده»[2].

تتجلّى في سيرة الحسني صورة لعليّ عظيمة، تُضاهي في بعض فصولها صورة الأبطال الأسطوريين، وتُشاكل ما حِيك حول فرسان الجاهليّة من قَصص، **ففي بدر قتل علي أغلب المشركين، وعدّتهم اثنان وسبعون**[3]. وفي أُحد [السّنة الثالثة من الهجرة]، ينقل الكاتب خبراً عن **شرح نهج البلاغة**، يظهر فيه علي أسداً، يصدّ كتيبة من خمسين فارساً عن الرسول، وقد تفرّق عنه أصحابه[4]... ولا يخفى البناء الأسطوري لبعض تلك الأخبار الملحميّة، لكنّ الكاتب يسكت عن نقدها، في حين ينتقد أخبار الكرامات المنسوبة إلى الرسول في مواضع، كنقده لما رواه الأخباريون من خوارق صاحبت رحلة محمّد إلى بُصرى [بالشام] مع عمّه أبي طالب[5]... **فالخوارق المؤسّسة لمقالات الشيعة يُحظر الشكّ فيها**، أمّا في غيرها فيجوز. وهكذا تُبنى قداسة للوصيّ، كادت تحجب قداسة النبيّ أصلاً، **وتقلب العلاقة القائمة من ونبيّ ووصيّ إلى وصيّ ونبيّ، علاقة يستأثر فيها الوصيّ بالصّدر طيّ السيرة، أو كاد يفعل**.

إنّ الكاتب الشيعي المعاصر يُكرّر أخبار القدامى من الشيعة، في خُصوص

---

(1) الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، مرجع سابق، ج 2، ص 344.

(2) ابن هشام، **السّيرة النبويّة**، مرجع سابق، ص 421 [«سعي الرسول إلى ثقيف يطلب النّصرة»].

(3) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 353.

(4) نفسه، ص 403. ولا تخلو التواريخ والسّير السُنّية من أخبار كثيرة تكاد تُضاهي أخبار السّير الشّيعية، إذ يذكر البلاذري أنّ عِشرين من قتلى المُشرِكين في بدر، قتلهم عليّ [أحصينا هذا العدد: انظر: **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، ص 355-360].

(5) نفسه، ص 48. أمّا بُصرى فهي موضع قرب دمشق الشام، وقد قال ابن خلدون في هذه الرحلة: «وحمله عمّه أبو طالب إلى الشام، وهو ابن ثلاثَ عشْرة سنة، وقيل ابن سبعَ عشرةَ، فمرّوا ببحيرا الرّاهب عند بُصرى، فعاين الغمامة تظلّه، والشجر تسجد له، فدعا القوم وأخبرهم بنبوّته»، **سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 13.

«ملاحم» علي الحربيّة[1]. وتخدم مجموع الفضائل المنسوبة إلى علي في السّيرة الشيعيّة، مقالة رئيسة من مقالات الفرقة، هي حقّ الإمام في الخلافة والتبرّؤ من أهل الاغتصاب، ويقتضي ذلك إظهار فضله على أوائل «المُغتصبين» أي أبي بكر وعمر بن الخطاب. وفي سيرة الحسني دلائل صريحة على فضل عليّ عليهما، يُمكن أن نختصرها في ما ورد في الفصل الخامس والعشرين: «ومع أنّ تاريخهما [أبي بكر وعمر] معه في حروبه وغزواته لا يشهد لهما بالبطولات، ولا يُغنيان في ساعة الشدّة عن شيء، في حين أنّ مفتاح النّصر والفتح كان بعد النبي [في المرتبة لا في الزمن] بيد علي (ع) في جميع حروبه وغزواته»[2]. وههنا يُلمع الكاتب إلى ما يُروى عن فِرار أبي بكر وعمر يوم أُحُد، ولجوئهما إلى صخرة (أصحاب الصّخرة) متمنّين شفاعة عبد الله بن أبيّ عند أبي سفيان[3].

إنّ مسائل الخلاف بين السُنّة والشّيعة، تزيد في آخر السّيرة الشّيعيّة، ويحتدم السّجال في الإمامة، إذ تردّ الإماميّة ما ترويه السنّة من تقديم أبي بكر ليصلّيَ بالنّاس في مرض النبيّ الذي مات فيه[4]، وتؤكد أنّ النبي لم يكلّف أحداً بالصّلاة. ويشكّك الحسني في ما يُروى عن عائشة باعتبارها مصدراً منحازاً إلى أبي بكر أبيها[5]. ولعلّ

(1) اهتمّ لاووست في دراسته عن «دور علي في السّيرة الشيعيّة» بتبيان الملاحم الحربيّة لابن أبي طالب، كما أوردها الشيخ المفيد في: **الإرشاد**، والحلّي في: **منهاج الكرامة** (نقلا عن ابن تيمية في: **منهاج السنّة النبوية**، كما فعلنا نحن)، وهي متشابهة لدى الرجلين، إذ نجد رواية الحلّي نفسها، عن غزوة بدر، في كتاب **الإرشاد** (دراسة لاووست بالفرنسية، ص 9-10). ورواية غزوة أحد وذبّ علي عن الرسول ببسالة نادرة، وما رُوي يومها من قول جبريل وهو يعرج إلى السماء:

لاَ سَيْفَ إلا ذُو الفَقَا *** ر ولا فتًى إلا عَلِي

نقرؤها في منهاج الكرامة للحلّي (**منهاج السنة النبوية** لابن تيميّة، ج 8، ص 96 وما بعدها)؛ وفي سيرة الحسني (ص 403). وهي الرواية ذاتها التي أوردها المفيد (لاووست، ص 11 وما قبلها)، وهو «عالم الشيعة» المتقدم أخذ عنه من جاء بعده.

(2) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 689-690.

(3) نفسه، ص 404-405.

(4) ابن هشام، **السّيرة النبوية**، ص 1293.

(5) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 692-693.

سخط الشيعة على أبي بكر، ضئيل إذا ما قيس بالنّقمة على عمر بن الخطاب، فهو أكثر الشخصيات التاريخيّة بغضاً لدى الشّيعة غيرَ مدافَع في ذلك، فلا يُذكر في السيرة إلا في معرض ذمّ واستنقاص، يبدآن بالتقليل من قصّة إسلامه[1].

وهكذا تُقدّ في السيرة الشيعيّة صورة لعمر تُجرّده من الفضائل التي امتلأت بها كتب السنّة، إذ كان ضمن الفارّين عن النبي في غزوة أحد [سنة 3 هـ]، وكان متصلّباً في التشريع إذ أبطل متعتين كانتا على عهد النبيّ، هما مُتعة القِران[2] ومُتعة النساء، فوقف موقفاً معارِضاً للقرآن وللأحاديث التي «تكاد أن تبلغ حدود التواتر»[3]. وجوهر الخلاف بين الشيعة وعمر يكمن بلا ريب في الدّور الذي اضطلع به في استخلاف أبي بكر، وحرمان علي من حقّه الشرعي، إذ عطّل عمر كتابة الوصيّة في مرض النبيّ: «جميع الروايات التي وردت حول مرض النبيّ تنصّ على أنّ النبيّ، أراد أن يكتب لهم كتاباً حتى لا يضلوا بعده، وكلّها تنصّ على أن عمر بن الخطاب هو الذي وقف في طريق الكتاب، ولم يكتف بذلك حتى قال إنه ليهجر [النبي] في كلامه، أي أنه يتكلم بلا وعي، ولا إدراك»[4]. ويرى الحسني كسائر الشيعة، أنّ عمر تصرّف بدهاء حين مات النبي، فأراد أن يصرف الناس عن التفكير في خلافة الرسول الشرعيّة، بقوله إنّ محمداً لم يمتْ . . .[5].

إنّ الخلاف بين علي وعمر، خلاف نجد صداه حتى في كتب التاريخ «السنية» إذ ذكر ابن قتيبة (ت 276 هـ) أن عليّاً وجماعة بني هاشم انسحبوا من سقيفة بني ساعدة، دون أن يُبايعوا أبا بكر، وذكر أنّ عليّاً قال لعمرَ «احْلُبْ حَلَباً لَكَ شَطْرُهُ،

---

(1) نفسه، ص 172.

(2) متعة القِران: قال الجرجاني في **التعريفات**: «القِران بكسر القاف، هو الجمع بين العُمرة والحجّ بإحرام واحد»، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995)، ص 174. وترى الشيعة أنّ من قرن في النيّة، ولم يسُق معه الهَدْيَ [الذبائح] له أن يتمتّع (الحسني، ص 668).

(3) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 668.

(4) نفسه، ص 696.

(5) نفسه، ص 700–702: «واستطاع [عمر] بهذا الذكاء الحاد والتفكير البعيد أن يشغل الكثير من الناس عن وفاته، والتفكير في خليفته الشرعي»، ص 701. وقد ورد هذا المطعن في **منهاج الكرامة** للحلّي (ت 736 هـ): ابن تيميّة، **منهاج السُنّة النبوية**، مرجع سابق، ج 8، ص 300.

واشْدُدْ له اليومَ أمرَه [أبي بكر]، يرْدُدْه عليك غداً»[1]. كناية عن تأمير أبي بكر، ثم يؤول الأمر إليه من بعده. وذكر أيضاً أنّ علياً لم يبايعْ إلا بعد وفاة فاطمة بنت النبيّ[2]. لكنّ هذا الخلاف تلوّن بألوان الفرق، وأُوّل في ضوء مقالات السنّة من جهة، والشيعة من جهة أخرى، وما ضمّه **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، لابن تيمية (ت 728 هـ) يمثل مَجْمَعاً تلاطمت فيه حُجج الفريقين بين ثالب ومفضّل... فما الجدوى من إحياء الخُصومة بشأن عمر في حياة المسلمين المُعاصرين؟

إنّ شخصية عمر وما اضطلع به من دور في فَترة الدعوة، وحين ولي الخلافة (13 هـ-23 هـ)، وما كان من انتشار الإسلام على عهده في أمصار كثيرة... يستأهل دراسة لم ينجزها الكُتاب العرب في الحديث، بمعزل عن مقالات القُدامى المُنحازة، ومقالات بعض المستشرقين المتقنّعة بالعلم. ولعلّ شخصية عمر هي أكثر الشخصيات الإسلامية «إثارة»، إذ اختلف بشأنها القدامى، فجعله بعضهم في منزلة قريبة من منزلة الأنبياء كالحديث الذي يورده ابن تيمية: «وفي لفظ للبخاري «**لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلَّمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمّتي منهم أحد فعمر**»»[3]. وتتحدّث بعض المصادر القديمة عن «موافقات عمر» للقرآن إذ تذكر أنّ عمر كان «يرى الرأي فينزل به القرآن»[4]، وروى البخاري عن أنس أنّ عمر قال: «وافقت ربّي في ثلاث أو وافقني ربّي في ثلاث. قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلًّى، فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 125]...»[5].

لقد اتخذ بعض المُستشرقين هذه الأخبار حُججاً ليثبتوا أنّ عمرْ هو الذي

---

(1) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، تحقيق علي شيري، ط 1 (قم بإيران: انتشارات الشريف الرضي، 1413 هـ)، ص 29.

(2) نفسه، ص 31: «فلم يبايعْ علي كرّم الله وجهه، حتى ماتت فاطمة رضي الله عنهما».

(3) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج 6، ص 20-21.

(4) السّيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ط 2 (بيروت: دار الجيل، 1994)، فصل «في موافقات عمر رضي الله عنه»، ص 142.

(5) أورده ابن تيمية في: **منهاج السنة النبوية**، ج 6، ص 22.

اضطلع بالدّور الرئيس في تاريخ الإسلام على عهد الرسول وبعده، وسيْراً في هذا النهج نرى أنّ أندري وهو من أساطين الاستشراق التاريخي-النقدي، تتعطّل آلته النقدية فيقرّ بنزاهة عمر، ولا يرى عليه مطعناً[1]، أمّا مطاعنه على محمّد فهي كثيرة بيّناها عند كلامنا في سيرة جواد علي.

إنّ من علامات الخُصومة بشأن عمر، ما نجده لدى النُصْيرية من «سُور» يجرى فيها ذكر عمر ووصفه بـ«الضدّ الأثيم»[2]. وهكذا يضيع التاريخ وسط اللّعن والتمجيد، سوى بعض الإشارات العلميّة المُتفرّقة إلى التماثل بين قصّة بولس (ت 67 م) وقصّة عمر[3]. فبُولس كان يهوديّاً فريسيّاً، شديد العداء للكنيسة ثم انقلب فأصبح ناطقاً معصوماً باسم المسيح[4]، وكذلك عمر كان جبّاراً مُعادياً للدّعوة ثم أصبح أحدَ أركانها، وهذا مبحث يمكن أن يُجَلّي أشياء غامضة عن إسلام عمر وسيرته. . . تنفع بدورها في قراءة تاريخ الإسلام المُبكّر.

---

(1) Andrae, *Mahomet*: «Or, le caractère de 'Omar n'offre pas la moindre tache d'ombre. Il s'étale clair, honnête et sans reproche devant nos yeux», op. cit., p. 131.

(2) النُصيرية فرقة علوية تنسب إلى محمّد بن نُصير النميري (ت 254 هـ)، وأهمّ مقالاتها تتمثل في ثالوث مشهور: علي: الآب

محمّد: ابن + سلمان: باب (روح قُدس حسَب بعضهم)

فعليّ هو «المعنى» الذي حلّ فيه الله، ومحمّد هو الاسم الذي ظهر به المعنى، ونصّ عليه في الغدير، وسلْمان هو الباب، وروحُ القدس حسَب بعضهم، راجع: ابن عبد الجليل، **الفرقة الهامشيّة**، مرجع سابق، الفصل السابع: «الوحي الآخر». وتُنسب إلى النصيريّة ستّ عشْرة سورة: هي بمنزلة الوحي لديها، وهي «صلاة مشهورة فيها عبادة علي بن أبي طالب» (ابن عبد الجليل، ص 438). إنها مزيج من الخبر الشيعي النصيري، وبعض الآيات القرآنيّة القليلة، وتُسمّى إحدى تلك «السّور» بسورة الشتائم وفيها: «اللّهم العن فئة أسّست الظلم والطغيان، الذين هم التسعة رهط المُفسدين، وما أصلحوا بالدّين، الذين هم إلى جهنّم سائرون، وإليها صالون، أوّلهم أبو بكر اللّعين، وعمر بن الخطاب الضدّ الأثيم، وعثمان بن عفان الشيطان الرجيم. . .»، **الفرقة الهامشيّة**، ص 441.

(3) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 249، وقد وردت إشارة في كتاب نصري سلهب (مسيحي) إلى «علاقة» بولس بعمر: **في خُطى محمّد**، مصدر سابق، ص 201 [ظهر الكتاب سنة 1970].

(4) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 49 وما بعدها.

ليست منزلة «الصحابة» الآخرين، بأفضلَ كثيراً من منزلة عمر، وإن استبدّ دونهم بأوفر حظّ من الطّعن. أمّا أبو بكر فأغلب مناقصه ذات صلة بفضائل علي، فإن أسلم كلاهما مبكّراً، فقد تقدّم إسلامُ علي إسلامَ أبي بكر باتفاق بين السُنة والشّيعة[1]، وما بيعة أبي بكر إلا تعيين من عمر، وانقلاب على وصيّة الرسول بخلافة عليّ في أكثر من مُناسبة[2]. وكيف يستخلف الرسول أبا بكر ولم يرض به رسولاً لتبليغ براءة (سورة التوبة) عندما بعثه في السنة التّاسعة ليحُجّ بالنّاس، ثم ردّه وابتعث عليّاً[3]؟

إنّ لكلّ كاتب محدَث «سُنّةً» يُكرّر من خلالها مقالات القدامى، إذ يردّد الكُتّاب العرب الذين تكتنفهم الثقافة السنيّة، ما أورده ابن هشام (ت 218 هـ) والطّبري (ت 310 هـ)، ويُكرّر الكاتب الشّيعي المُعاصر مقالاتِ الشيخ المفيد (ت 413 هـ) والحلّي (ت 736 هـ). وبهذا **يُكتب التاريخ بطريقة غير تاريخية**، لا تُفيد شيئا من معارف العصر وعلومه، وندَر أن يُكتب التاريخ من أجل التاريخ، وإنّما يُتخذ مجالاً للتبشير بفكر، أو لتحقيق مقاصد سياسية، أو يكون ساحة لسجال قديم-جديد مثلما هو الأمر لدى الحسَني في **سيرة المصطفى**، إذْ ما مُلِئت به من «مثالب» الصحابة[4]، تحدّث به رؤساء الشيعة منذ قرون، وفي هذا يقول الحلّي: «وأما المطاعن في

---

(1) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 119. وقد جعل ابن هشام في سيرته عليّاً أول ذكَر يُسلم، ثمّ تلاه زيد بن حارثة مولى الرسول، ثم أبو بكر بن قُحافة، وكذا الأمر في أغلب المصادر القديمة، سوى اختلاف بسيط في ترتيب أبي بكر وزيد أيّهما أسلم قبلاً؟ ابن هشام، **السّيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 59 وما بعدها.

(2) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 710.

(3) نفسه، ص 657، ونجد نفسَ الخبر لدى الحِلّي: ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج 5، ص 489. وفي **أنساب الأشراف**: «أنّ النّبِيَّ صلّى اللّه عليه وسلّم بعث بسُورة براءة مع أبي بَكر، ثمّ بعث عليّاً فأخذها من أبي بَكر»، ج 1، ص 492.

(4) اكتفينا في هذا المبحث عن الصحابة، بما أورده الحسني من «مثالب» أبي بكر وعمر خاصّة، لكنّ السّيرة تضمّ إلى ذلك «مثالب» لعائشة زوج النبي، إذ يذكر أنها واضعة أحاديث تخدم خلافة أبيها، ص 694. ورواياتها في الإفك تنمّ عن إساءة لعلي، ص 478. . . وكذلك عثمان أظهره الحسني في السّيرة مبذّراً لأموال المسلمين، ص 138. . .، **سيرة المصطفى**.

الجماعة فقد نقل الجمهور منها أشياء كثيرة: حتى صنّف الكلبي كتاباً «في مثالب الصّحابة» ولم يذكر فيه مَنْقَصَة واحدة لأهل البيت»[1].

ج. سيرة المصطفى، «نظرة جديدة»؟

استند الكاتب الشّيعي المُعاصر، هاشم معروف الحسني في سيرته إلى مصادر قديمة وحديثة. أمّا القديمة، فهي ضربان شيعية وسنيّة، وأكثر المصادر الشيعيّة تواتراً في سيرة الحسني هي **تاريخ اليعقوبي**[2] (ت 284 هـ)، وكتاب **الإرشاد في معرفة حُجج الله على العباد**[3]، للشيخ المُفيد، وكتاب **الكافي في علم الدّين**[4]، لأبي جعفر محمّد بن يعقوب الكُليني (ت 328 هـ)، **ومَجمع البيان في تفسير القرآن**[5]، للفضل بن الحسن الطَبَرْسِي (ت 548 هـ). وهي كما ترى مصادر إماميّة كلّها، نقل عنها الحسني دون أن ينتقد عليها شيئاً، بل سعى من خلالها إلى **تثبيت سلطة الفرقة وترسيخ مقالاتها في السّيرة**، واتخذها حُجّة لنقض المرويات «السنية» في أحيان، كنقله عن أبي الحسن الطبرْسي: «وقال في مجمع البيان: إنّ الذي عبس وتولّى، رجل من بني أمية، كان في مجلس النبي (ص) فجاءه ابن أمّ مكتوم، فلمّا رآه تقذّره، وجمع نفسه وثيابه، وعبس في وجهه وابتعد عنه»[6]. وفي هذا تنزيه للنبي، وإثبات لعصمته التامّة وهي مقالة الشيعة، بيد أنّ السنة (الأشاعرة) تجوّز صدور الصّغائر عن الأنبياء إلا الصغائر الخِسية[7]. . .

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 81. وقد نقلنا في هذه المباحث كلام الحلّي عن ابن تيمية.

(2) **تاريخ اليعقوبي**، 2 ج (بيروت: دار صادر، [د. ت.]). وينتهي تاريخ اليعقوبي عند سنة 259 هـ وقد نقل منه الحسني في غير موضع: ص 21، وص 27، وص 73، وص 109. . .

(3) ينقل عنه الحسني في الصّفحات الآتية: ص 395، وص 402، وص 664 وغيرها.

(4) مضى التعريف بهذا الكتاب وصاحبه، وقد نقل عنه الحسني في ص 76، وص 110، وص 322. . .

(5) نجد له ذكراً في ص 191، وص 192. . . من سيرة الحسني، وصاحب هذا التفسير، الفضل بن الحسن الطَبَرْسي، عالِم شيعي. راجع: **معجم المؤلفين**، مرجع سابق، ج 2، ص 622.

(6) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 192.

(7) راجع مقال «عصمة» في: **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمّد علي التّهانوي، مرجع =

إنّ اكتناز المصادر الشّيعية في سيرة الحسني بلا نقد ولا مراجعة لمروياتها، يجعل من الكاتب ناسخاً (Scriptor)، وفي أحسن الأحوال جمّاعة (Compilator)، أو شارِحاً (Commentator)، وهي مراتب دون مرتبة الكاتب (Auctor)، الّذي يُضيف شيئاً إلى ما ينقل[1]. فكيف يمكن والحال هاته، أن يزعم الحسني أنّ سيرته تحمل «نظرة جديدة» وهو ما أثبته عُنواناً أصغر، تحت العنوان الأكبر (**سيرة المصطفى**، «**نظرة جديدة**»)؟

يَكثر في هذه السيرة الشيعيّة كذلك ذكر المصادر السنية من مثل **سيرة** ابن هشام، و**طبقات** ابن سعد (ت 230 هـ) و**السيرة الحلبية**، لعلي بن برهان الدين الحلبي (ت 1044 هـ/ 1634 م)[2]. . . وقد استثمر الحسَني هذه المصادر بطريقة متناقضة، إذ أخذ منها ما لا يُنافي مقالات الشّيعة من أخبار «باهتة»، لا يُضيف إيرادها شيئاً إلى السّيرة، كما أن الاستعاضة عنها بغيرها من المصادر، لا يُفقر السيرة، كقوله: «وجاء في طبقات ابن سعد وغيرها من المؤلّفات في السيرة، أنّ النبيّ أقام بمكّة خمسةَ عشرَ يوماً ينظم خلالها شؤون مكّة ويُفقّه أهلها في الدّين»[3]. وهذا الخبر عن فتح مكّة [السنة الثامنة من الهجرة] يُمكن أن يُظفر به في أيّ مصدر قديم عن تاريخ الإسلام، سواءً كان سنيّاً أم شيعيّاً.

أمّا إذا تعلّقت الرواية بمسائل الخلاف بين السنّة والشيعة، فإنّ الحسني يردّ مرويات المصادر السنية جُملةً، كوسمه رواية الطبري في زواج الرسول من زينب بنت جَحش بالموضوعة[4]. وكان الكاتب قد نقل عنه في ما سبَق، مُوثِقاً حين تعلّق

= سابق، ج 2، ص 1183–1184. والصّغائر الخِسّية «هي ما يَلحق بها فاعِلُها بالأراذل والسَّفلة، ويُحكَمُ عليه بالخِسّة ودناءَة الهِمّة، كسرِقة حبّة أو لُقمة»، ص 1184.

(1) Compagnon, *La seconde main*, op. cit., p. 158.
وفي هذا الموضع يميّز كمبانيون بين الناسخ الذي ينقل دون أن يُغيّر، والمقمّش (جمّاعة) الذي يختار فيجمع، والشارح الذي يتدخّل في النصّ، فقط ليشرح شيئاً، وأسنى مرتبة في الكتابة هي المنزلة الرابعة، منزلة الكاتب الذي يُضيف إلى المأخوذ.

(2) انظر أمثلة لذلك في الصّفحات الآتية: 595. . . (ابن هشام)، وص 596. . . (ابن سعد)، وص 98 (**السّيرة الحلبيّة**).

(3) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 596. .

(4) نفسه، ص 451.

الخبر بلمز أبي بكر بذكر فراره عن النبي يوم أحد[1]!

استحالت مقالات الإماميّة في سيرة الحسني سريرَ بروكست[2] (Procuste)، يُقاس عليها ما يُنقل من المصادر السُنية القديمة، فلا يُقبل إلا ما ناسبها تمامَ المناسبة، و«يُقَطَّع» ما سواه، والأخطر من هذا كلّه، هو استغلال تلك المصادر السُّنية لترجيح مقالات الإماميّة، بطريقة **الاحتجاج على السنّة بما ورد في مصادرهم نفسها**. لقد نهج الحسني في السّيرة سبيل الفِرقة غيرَ مبال بالتاريخ وما يقتضيه من إنصاف، وتوسيع للموارد. . . وليس الكاتب في ذلك بِدْعاً من كُتّابِ السّيرة، إذ لا يلتفت أكثرُ الكُتاب العرب السنّة المحدَثين[3] إلى المصادر الشيعيّة، ولا يستثمرون رواياتِها، في قراءة التاريخ الإسلامي المبكّر بلا مواقف مُسْبَقَة. وهكذا يتسع البرزخ بين السنة والشيعة في الحديث كما كان الأمر منذ قرون خالية[4].

لا تختلف طريقة الحسني في تعامله مع المصادر الحديثة عن أسلوبه مع القديمة، إذ ينقل عن كُتب «السنة» مسائل شائعة وكلاماً مُعاداً، كهذا: «وقال

---

(1) نفسه، ص 404.

(2) بروكست في الميثولوجيا الإغريقية قاطعُ طريق، احتفر سريرين في الصّخر، فكان يُلجِئ ضحاياه إلى التمدّد فوق أحدهما، فإذا زاد طول «الضّيف» على السّرير قطّع من جسده، وإذا ما كان البَدَنُ دون طول السّرير، مطّط الأوصال حتّى تُناسِب المِساحة. وقد قضى الملك الإغريقي الأسطوري تيزيوس (Thésée) على بروكست بأن أذاقه العذاب نفسه الّذي كان يُذيقه لضيوفه، ثمّ قطع رأسه. راجع:
Jean-Claude Belfiore, *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Larousse, 2003, p. 535.

(3) حول تشكّل المقالات السُّنية راجع مقالنا: «مسائل الخِلاف بين أبي حنيفة وفُقهاء السنّة من خلال كِتاب **الأحكام السّلطانية** للماوردي»، مجلّة **المشكاة** (تونس)، العدد 5 (2007). ونقصد بالسُّنة هنا، الكُتاب العرب الذين اكتنفتهم الأوساط الثقافيّة السُنية كالسّباعي وهيكل وغيرهما، وقد سايروا العقيدة السنية بطريقة أو بأخرى، من خلال الاعتماد على المصادر السنية القديمة كابن هشام والطبري. . .

(4) يرى محمّد أركون في كتابه: **محاولات في الفكر الإسلامي** (*Essais sur la pensée islamique*, 1973) أنه يجب على السنة والشيعة كليهما، أن يتجاوزا «أرثوذكسيتيهما» حتى يلتقيا في المنبع والأصل، ويكتشف كلّ فريق تاريخيّته. راجع مقدّمة هاشم صالح لكتاب أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علميّة**، مرجع سابق، حيث ينقل المُترجم كلام الكاتب، ص 15.

المرحوم العقّاد، وهو يتحدّث عن عبقريّته [علي ابن أبي طالب] واختلاف الناس فيه: إنّ هذا الميدان من الملاحاة، لم يتسع قطّ ميدان متسعه في تاريخ الأبطال المعرَّضين للحبّ والبغضاء: يقول أناس إنه إله، وأناس إنّه كافر مطرود من رحمة الله»[1]. وأغلبُ نقوله عن الكتب الحديثة لا غَناء فيها، وقد أراد منها أن «يسمِّن» السيرة (707 ص للمتن فقط)، ويُخفي ملامحها الشّيعيّة! ودليل ذلك أن خطاب الكاتب يحتدّ إذا عارضت آراءُ المحدَثين مقالات الشيعة، كفعله بهيكل، إذ يوثّق كلامه في مواضع[2]، ويحمل عليه بشدّة حين يُورد ما يُخالف معتَقَد الشّيعة: «وجاء في فلسفة التوحيد والولاية للشيخ محمّد جواد مَغنية أنّ من الذين روَوْا نصّ النبي على علي بالخلافة عندما دعا عشيرته، وبلّغهم رسالة ربّه [. . .] محمّد حُسين هيكل في الطبعة الأولى من كتابه حياة محمّد [. . .] ولكن هيكل في الطبعة الثانية وغيرها من الطبعات قد مسخ الحديث المذكور وحرّف منه كلمة خليفتي من بعدي في مقابل خمسمائة جنيه أخذها من جماعة ثمناً لهذا التّحريف»[3]. ويتبيّن من خلال الشاهد أنّ **المرجع الشيعي المعاصر** (محمّد جواد مغنية) **يستوي حجّة على المرجع «السنّي» الحديث** (محمّد حُسين هيكل) **مثلما كان الشيخ المُفيد** (ت 413 هـ) **والحلّي** (ت 736 هـ) **حجّة على المصادر السنيّة القديمة**. فأين «النظرة الجديدة» التي ادّعاها الحَسَنِي في عنوان السّيرة؟

لم يقترن ذكر المصادر العربية الحديثة بإحالات دقيقة على مواضع الأخذ إلا نادراً، فلا يبيّن الكاتب المعاصر رقم الصفحة ولا طبعة الكتاب. . . ممّا يجعل

(1) الحسني، **سيرة المصطفى**، ص 86، وانظر كذلك ص 24، حيث ينقل: «وأضاف إلى ذلك أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام أنّ الهمداني قال: لم يصل إلى أحد خبر من أخبار العرب والعجم إلا عن طريق العرب». وقوله: «وتوفيّ القاسم [ابن الرسول] بعد أن بلغ سنّاً تمكّنه من ركوب الدابّة والسير على النجيبة على حد تعبير الشيخ الغزالي في كتابه فقه السّيرة»، ص 64.

(2) يُسبغ الكاتب صفاتٍ على هيكل تدلّ على جلال قدره لديه مثل قوله: «ورجّح **الأستاذ** هيكل أنّ هذا الوفد [وفد نجران] أقبل على المدينة حين علم بما بين النبي واليهود من الخلاف، طمعاً أن يزيد الخلاف شدّة واشتعالاً»، **سيرة المصطفى**، ص 296.

(3) نفسه، ص 127.

القارئ يرتاب في خصوص أمانة النّقل، ويزداد الرَّيْبُ بما يدرَك من تخليط بَيِّن في أسامي الكتّاب، كقوله: «وجاء في تاريخ العرب قبل الإسلام للأستاذ مصطفى جواد وغيره أنّ النّساطرة واليعاقبة فرقتان من فرق المسيحيّة»[1]. وأكبر الظنّ أنه يقصد جواد علي (ت 1987) المؤرخ العراقي الكبير وكتابه: **تاريخ العرب قبل الإسلام** (1950–1958)، وقد تقدّم الحديث عن جواد علي وتآليفه. وجاء في موضع آخر: «وقال الأستاذ عبد الرحمان بدوي في كتابه محمّد رسول الحرية: وفي الحق أنّ سوق عكاظ كان مهرجاناً كاملاً تشترك فيه كلّ القبائل العربيّة»[2]. وههنا لا نشكّ في كون الحسني يقصد قصّة **محمّد رسول الحرية** للكاتب المصري عبد الرحمان الشرقاوي (ت 1987). فكيف يمكن للقارئ والباحث بعد هذا، أن يثقا في ما ينقله صاحب **سيرة المصطفى**؟

حاول الحسني في كتابة السّيرة أن يُظهر بعض الشك في المرويات التي حوتها المصادر القديمة، كشكّه في الأخبار التي تحدّثت عن شرك أبي طالب[3]، والشكّ في كُنية علي أبا تراب: «وبلا شكّ إنّ هذه الرواية من موضوعات عُروة أو أبي هريرة اللذين روى عنهما ابن إسحق في سيرته كثيراً، ومن الثابت أن عُروة كان يتعمّد الكذب على علي (ع) ويضع في حقّه الأحاديث، وأحياناً كان يروي ما يُسيء إلى عليّ وآل علي، ويُسند مروياته إلى خالته عائشة في الغالب»[4]. وعلى هذا النحو، لم يفارق الحسني «عمود» الفرقة حتى في شكّه، فأنتج شكّاً مذهبيّاً لا منهجيّاً وشتّان ما هما[5]! إذ إن الشك المنهجي مقال فلسفي، وطريق إلى النّظر بلا تسليم، وقد قرّظته الفلسفة الحديثة منذ ديكارت (ت 1650)، أمّا الشك «المذهبي» فهو قديم، وتسليم بسُلطة الفرقة، واتباع لسنيّتها، ونفي لمقالات غيرها.

---

(1) نفسه، ص 19.

(2) نفسه، ص 28.

(3) نفسه، ص 204.

(4) نفسه، ص 315.

(5) لا نعدم في كتاب الحسني نزعة إلى شك إيجابي، كشكّه في أخبار الكرامات التي رافقت رحلة الرسول إلى بُصرى، ص 48، وانتقاد الإسرائيليّات، ص 73–74. . . لكنّ الغالب هو ما ذكرنا من شك مُسيَّج بمقالات الفرقة وعقيدتها.

أعاد الحَسَني في **سِيرة المُصطفى**، **«نظرة جديدة»**، بعثَ الهيكل القديم للسّيرة، وأنشأه نشأة «جديدة»، وما هي كذلك، إذ كرّر مقالاتِ المراجع القُدامى من الشيعة كالشيخ المُفيد، واتبع «سُنيّة» الفرقة الإماميّة بإخلاص، فوافق كثيراً من كُتاب السيرة العرب في إحياء «الأرثوذكسيات» القديمة وجَلْوِها، لتصبح فعّالة من جديد! وتلتقي السُنيّة الشيعيّة مع السُنية السُنيّة، من خلال تكرار النّمط القديم للسيرة، كالقول إنّ سنّ خديجة حين تزوّج منها الرسول كان أربعين سنة، في حين تذكر بعض الروايات القديمة كالتي أوردها ابن حبيب (ت 245 هـ) أنّ سنّها كان ثمانيَ وعشرين فقط، وهو الأرجح لأنّ كلّ وَلَدِ الرسول من خديجة إلا إبراهيم[1].

إنّ تذييل الحسني لعُنوان سيرته بـ«نظرة جديدة» ليس سوى فخّ أراد به الكاتب أن يستجلب جمهوراً أعياه البحث عن جديد في السّيرة منذ عقود، كما جاء على لسان هذا القارئ (1936): «كنت كلّما ظهر كتاب حديث عليه اسم «محمّد» (ص)، أُسارع لاقتنائه، ذلك لأنّني كنت ولا أزال في رغبة **شديدة أن أسمع عن الرسول العربي العظيم، وعن سيرة النبيّ الكريم شيئاً جديداً**»[2].

(1) قال ابن كثير: «فأمّا أولاده فذكورهم وإناثهم من خديجة بنت خُويلد رضي الله عنها، إلا إبراهيم فمِن مارية القبطية، وهم: القاسم، وبه كان يُكنّى لأنه أكبر ولَده، ثمّ زينب، ثم رُقيّة، ثم أم كُلثوم، ثم فاطمة. ثم بعد النبوّة عبد الّله، ويقال له الطيّب والطاهر، لأنه ولِد في الإسلام [. . .] ثم إبراهيم من مارية، وُلد له صلّى الله عليه وسلم بالمدينة في السنة الثامنة»، **الفصول في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم**، لابن كثير (ت 774هـ)، تحقيق محمّد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو، ط 3 (دمشق: مؤسّسة علوم القرآن؛ المدينة المنوّرة: مكتبة التراث 1402-1403 هـ)، ص 241.

(2) إبراهيم الواعظ، «السّيرة النبوية وكيف يجب أن تُكتَبَ»، مجلة **الرسالة** (مصر)، السّنة الرّابعة، العدد 162 (10/ 8/ 1936)، ص 1306.

الاتّجاه الثاني
إسهام النّصارى العرب المُحدَثين في كتابة السّيرة النّبوية

اِهتمّ المثقّفون المسيحيون حديثاً بالسّيرة النّبوية، فأنشأوا في الرّسول شِعراً ووضعوا له سِيراً مُفرَدة، وقد اصطفينا من هذه الأعمال كتاب: **في خُطى محمّد**، للكاتب اللّبناني الماروني نصري سلهب[1]. ويبدو من خِلال بعض مؤلّفاته أنّه اشتغل بالتّاريخ، إذ ألّف قبل هذه السّيرة كِتاب في **خُطى المسيح**[2]. ولن نجتزِئ في اقتِفاء منازع الكتّاب النّصارى بكتاب سلهب وحده، بل سنحاوِل أن نُوسّع دائرة النّظر ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

أ. قضيّة المصادر والمرويّات

إنّ هاجِسَ المصادر لا يؤرِق نصري سلهب ألبتّةَ، فكأنّ قِصّة السّيرة سائرة، لا يختلِف حولَها المُسلِمون في كتبهم، ولا يختلِف في كثير من فصولِها المسلِمون مع غير المسلمين... إنّه يروي السّيرة بضمير الغائب دون أن يكلّف نفسه عناء «الإسناد»، وتبيان مظانّ الأخبار، إلا في القليل. وينكشِف هذا المنزع منذ الصّفحات الأولى من متن السّيرة: «هنالك في الغار البعيد عن مكّة، بل غير البعيد

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، مصدر سابق (طبعة أولى سنة 1970). وقد ذكر محمود مراد أنّ الكِتابَ صدر بالفرنسية أيضاً، راجع:
Mourad, «La critique historique occidentale», op. cit., p. 104.
وقد وُلِد نصري سلهب في بعبدات بلبنان سنة 1921، ودرس القانون بجامعة الحكمة، وتولّى القضاء وخُططا إدارية أخرى (مُحافظ ورئيس الجمارك اللّبنانية)، ثمّ استُعمِلَ سفيراً للبنان بالجزائر (1978-1982) وبلداناً أخرى كمالطة والبرتغال... وقد عثرنا على نبأ وفاته في جريدة **المستقبل** اللّبنانية، العدد 2763 (الثلاثاء 16 تشرين الأول 2007)، «قداس في بعبدات لراحة نفس نصري سلهب»، ص 8.

(2) أحال الكاتب على هذا الكِتاب: ص 319، وذكر تاريخ الطّبع: 1968، ولسلهب كتب أخرى صدرت حديثاً، نذكُر منها: **صلب المسيح ومسؤولية اليهود**، **قراءة جديدة في الأناجيل** (بيروت: دار بَيْسان، 2002)، وكِتاب: **الأسباب التّاريخية للإحباط الماروني: المسألة المارونية**، ط 1 (بيروت: دار بَيْسان، 2000).

عن اللّه، كان محمّد يعتزل النّاس، وينصرف إلى التأمّل»[1]. وقد ورد في بعض المواضع إحالات دقيقة على سيرة ابن هشام، مثل الخبر عن نزول الوحي: «فلنُصغِ إلى النبيّ يتكلّم، موردِين، بدورِنا، ما أورده ابن هشام، عن ابن إسحق، عن ملايين المُؤمنين، عن الصّحابة، حتّى الينبوع نفسه»[2]. ويُصرّح الكاتِب في مواضع أخرى بأنّه ينقُل نقلاً لفظيّاً عن ابن هشام كما جاء في الخبر عن إسلام عمر[3]. ويعتمد فضلاً عن ابن هشام على تاريخ الطّبري في مسائل[4]، ولا يلتفِت إلى نقد ما يرويه عنهما، بل قد يعلّق عليه تعليقاً إنشائيّاً كهذا: «ما أروَع هذا الحادِثَ، وما أعظمَه»[5].

تكتسِب سيرة ابن هِشام لدى كثير من المحدَثين قداسةً، تجعلها ترادِف السّيرة النبويّة، **فسيرة النبيّ المقدَّسة هي ما أورده ابن هِشام** من أخبار، ولا يُمكن لذي نظر ناقِدٍ أن يقبَل بهذا التّسليم، إذ أضرب ابن هشام عن رِواية يُونس بن بُكير، واختار رواية البَكّائي لأسبابٍ شرحناها[6]. ولا تخفى نوازِع ابن هِشام في مقدّمة السّيرة، فقد «هذب» كتاب ابن إسحق فبدّل منه ما يشنُع الحديث به وما «يسوء بعض النّاس ذِكره»[7]. إنّ تقديس سيرة ابن هِشام يُفصِح عن ذِهنيّة تُسايِر «السُنّية» الإسلاميّة السُنّية، وتُقصي الرّؤى الأخرى حتّى «السنّية» الشّيعيّة على أهمّيتها في الثّقافة والاجتِماع الإسلاميين[8].

---

(1) **في خُطى محمّد**، ص 85. وقد قسّم الكاتِب السّيرة أربعة عشرَ فصلاً ومدخلاً، تحدّث فيه عن نَبذه لتاريخ الجُمود الدّيني الّذي أساء فهم الإسلام. . .

(2) المصدر نفسه، ص 90-91 .

(3) نفسه، ص 205.

(4) نجد ذلك في مواضع قليلة: ص 278، وص 288. . .

(5) نفسه، ص 91.

(6) تطرّقنا إلى نقد عمل ابن هشام في الفصل الأوّل من الباب الأوّل: «نقد الأصول: في سيرة السّيرة النّبوية منذ النّشأة حتى العصر الحديث».

(7) ابن هشام، **السّيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 32.

(8) ابن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية**، مرجع سابق، ص 835. وقد تحدّث الكاتب عن «سُنّية» سُنّية، و«سُنّية» شيعيّة، في مقابلة مع الهامشيّة.

يقِلّ استِناد سلهب إلى المصادِر العربيّة الحديثة[1]، رغم كونِها أكثَرَ عدداً من التّآليف القديمة في سيرة الرّسول. ولا ينفرِد نصري سلهب عن سائر أبناء ملّته في عدم الاكتِراث للمصادر، فقبل ظهور كتابه بما يزيد على ثلاثين عاماً، ألّف الأديب اللّبناني لبيب الرِّيَاشِي[2]، كتاباً في السّيرة النّبوية وسمه بـ **نفسيّة الرّسول العربي، محمّد بن عبد اللّه السُوبَرْمَن الأوّل العالَمي**، وقد قال في تقديمه: «نفسيّة الرّسول العربي مُقتطفة من سيرة حياته التي أجمع عليها العرب ومُعاصِرو العرب من الأمم، والمُتمشرِقون من العلماء، ونحلّل تلك النّفسيّة تحليلاً فلسفيّاً»[3]. وهذا الإجماع لا أساس له بين السُّنّة والشّيعة، إذ يختلِفون في تفاصيل هامّة، كالإمامة والوصيّة لعليّ بالخِلافة...

أمّا «المُتمشرِقون»، وهم بلا شكّ المُستشرِقون، فيبدو أنّ الكاتِب لا يعلم شيئاً من آرائهم، رغم أنّ كثيراً من أعمالِهم صدرت منذ أواخِر القرن التّاسعَ عشرَ إذ بدأ مُوير (W. Muir) في نشر كتابه **حياة محمّد** (*Life of Mahomet*) بلندن سنة ثمان وخمسين وثمانِمائة وألف، ثمّ ظهرت بحوث الإيطالي كِيتاني (L. Caetani) في عمله الضّخم **حوليات الإسلام** (*Annali dell'Islam*)[4]... وقد انبنت هذه الأعمال على شكّ مبرّح في أخبار السّيرة المتأخّرة، وذهب جمهور المستشرِقين إلى اعتبار تلك المرويّات تمجيديّةً، تعكِس شواغِل العصور الّتي أنتجتها أكثر من إخبارها عن النبيّ وعصره. وقد تضمّنت آراء جماعة من المستشرِقين، قدْراً من التعصّب

---

(1) هناك إحالة على كِتاب فيليب حتّي: **تاريخ العرب المطوّل**، ص 308.

(2) لبيب الرِّيَاشِي (1889–1966)، أديب لبناني، مسيحي، اشتغل بالصّحافة والتّعليم، وقد هاجر إلى الأرجنتين حيث أمضى عشرين سنةً، وأصدر هناك جريدة أسبوعيّة: **القرن العِشرين**، ثمّ عاد إلى بيروت سنة 1914... ألّف كتُباً منها: **الجبابرة والنّبوغ**. الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج 5، ص 239–240.

(3) قسّم الرِّيَاشِي هذه السّيرة إلى كِتابين يَعُدّان معاً سبعاً ومائتيْ صفحةً، وقد حشاهما بمُقدّمات وملاحِق كثيرة، أغلبها آراء في الكتاب لأعلام العصر، إذ لم يتجاوز حجم السّيرة في الكتابين سبعين صفحة! وقد نُشِر سنة 1934 ببيروت. واعتمدنا على الطّبعة الرّابِعة: **نفسية الرّسول العربي، محمّد بن عبد اللّه السُوبَرْمَن الأوّل العالَمي**، سفر واحد، ط 4 ([د. ن.]، [د. ت.])، ص 26.

(4) Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit., pp. 9-10.

على الرّسول والإسلام، مثل أعمال هنري لامنس (Henri Lammens). فأين «الإجماع» الّذي يتحدّث عنه لبيب الرِّيَاشِي؟

إنّ المقاصِد غير التّاريخيّة هي الّتي حملت كُتّاب السّيرة من العرب النّصارى على التّضحية بالتّاريخ والتّحقيق، وهم يُقِرّون بهذا، إذ قال نصري سلهب في مدخل السّيرة: «فلن يكون كِتابي هذا بحثاً عِلميّاً أو تاريخيّاً، ولا سرد أحداث ووقائع [. . .] إنّما أردته وأريده شهادة مسيحي في دين منزّل من لدن اللّه، من السّماء، فأسهم من خلاله، في إطلاع إخوة لي مسيحيين على حقيقة هذا الدّين، وما يحتوي من ثروات روحيّة وخلقيّة، وعلى ما أدّى للإنسانيّة عبر العصور من جُلّى الخدمات»[1]. يصرّح سلهب بهذه المواقف ثمّ يخوض في تفاصيل السّيرة بدءاً من مهد الدّعوة الّذي سمّاه «مسرح الأحداث»، ثمّ يعرِض لنزول الوحي، فالدّعوة بمكّة. . . ثمّ يتحدّث عن غزوات الرّسول (فصل «حروب الإيمان»)، وهكذا حتّى حِجّة الوداع في العام العاشِر من الهجرة. فلئن جاءت عناوين الفُصول مُخاتِلة أدبيّة، فإنّ مضامينها رهينة بالتّاريخ.

أمّا لبيب الرِّيَاشِي فيقدّم جوانب من السّيرة في ثنايا كِتابه، لكنّه يُضرِب عن التّحقيق كلّما اصطدم بمسألة تستدعي تحقيقاً، إذ قال عن رسل الرّسول إلى الملوك: «إنّي لا أبحث عمّن أذعن من الملوك والأباطرة والأمراء وآمن أم أُكرِه بعد زمن على الطّاعة [. . .] إنّ ذلك من موضوع التّاريخ والمُطالع يعلمه أو يراجع علمه، ولكنّي أبحث عن نفسيّة الآمر والمُبشِّر، والمنذِر، والرّسول، عن فلسفة نفسيّته»[2]. لقد فرّ الرِّيَاشِي من التّاريخ ولم يُدرك التّحليل النّفسي، إذ كِتابه خَواء من أصول علم النّفس، واصطِلاحاته، ولم يتخطّ البحث في نفسيّة الرّسول أسئلة وجيزة يطرحها الكاتب عن باطن الشخصّية النبويّة[3]. ولم يكن حشره مصطلح «نفسيّة» إلا ليوهِم بالحداثة، رغم أنّ تيّار علم النّفس اكتسح في العقود الأولى من القرن العِشرين،

---

(1) **في خطى محمّد**، ص 17.

(2) الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، ص 66.

(3) نفسه، ص 46-47: هناك أسئلة يخاطِب بها الرّسول: «أترفض الملكيّة ولذيذ أكلها [. . .]؟ قل يا محمّد».

فروع المعرِفة جميعاً، وراجت آراء فرويد (ت 1939) لكنّ المثقّفين العرب لم يطّلِعوا على أصول تلك الآراء، ولا ترجماتها، بل بَلغتهم منها مجرّد أصداء.

يشترِك الكتّاب النّصارى في هروبِهم من الخوض في المسائل «الخِلافية» من السّيرة، إذ يُلمَح هذا المنزع كذلك في كتاب نظمي لوقا: **محمّد الرّسالة والرّسول**[1]، فلا يطابق الاسم المسمَّى، إذ تحدّث الكاتِب عن سيرته هو، أكثر من عِنايته بسيرة الرّسول، فأطنب في سرد قصّة اكتِشافه لتعاليم الإسلام والرّسول على يَدَيْ شيخ مسلم، انتدبه والده الّذي كان موظَّفاً بالسّويس ليعلّمه العربيّة الفصيحة من خلال القُرآن والعُلوم الإسلاميّة.[2] ويُذكّرنا أسلوب نظمي لوقا في كِتابه بأسلوب طه حسين في كِتاب **الأيّام**، إذ يتحدّث بضمير الغائب عن «الصبيّ» و«الفتى» عن نفسه، «مركّزاً على تكوين شخصيّته»[3].

إنّ مجرّد استِقراءٍ للفُصول التّسعَةَ عشَر المُؤلّفة للكِتاب -إن صحّت تسمِيتها فُصولاً- يُفضي إلى الاستِنتاج أنّ لوقا، لم يعتنِ بالسّيرة إلا لِماماً، وأتى بخواطر حول الإسلام والرّسول ضمّها إلى سيرته الذّاتيّة، فكلامه في الفصل الثّالث عن «الإنسان والدّين»، تأمّلات في تاريخ الأديان، يشدّه إلى السّيرة أسباب واهية. وكذلك الأمر في الفصل الرّابع: «دين شعب»... وإذا واجه الكاتِب قضيّة كثُر بصددها الجدل، يحتال في مجانبتِها كقوله في فصل «الزّواج»: «وليس هذا موضع الكلام في ظروف زواجه بأولئك الزّوجات»[4]. في حين تستأثر زواجات الرّسول

---

(1) نظمي لوقا كاتب مصري، قبطي (أرثوذكس)، وقد نُشِر الكِتاب سنة 1959 عن دار الكِتاب العربي، وهي الطّبعة التي اعتمدنا عليها في هذا البحث.

(2) أُنظر فصل «صبيّ في المسجد»: «وكان والد الفتى -أكرم اللّه مثواه- شديدَ الولع بالفصاحة والفُصحاء [...] وآمن أنّ ولده البكر ينبغي أن يصيب من ينابيع الضّاد وبلاغتِها»، **محمّد الرّسالة والرّسول** (مصر: دار الكِتاب العربي، 1959)، ص14.

(3) هذه الدّلائل تقرّب النصّ -وإن كان متلاطم الأجناس- من السّيرة الذاتيّة وهي في تعريف فيليب لوجون (Lejeune): «قصّة استِعاديّة نثريّة يروي فيها شخص حقيقي [قصّة] وجوده الخاص مركّزاً حديثه على حياته الفرديّة، وعلى تكوين شخصيّته بالخُصوص»، شكري المبخوت، **سيرة الغائب، سيرة الآتي، السّيرة الذّاتية في كتاب الأيّام**، لطه حسين (تونس: دار الجنوب للنّشر، 1992)، ص 11.

(4) **محمّد الرّسالة والرّسول**، ص 73-74.

بنصيب وفير من بعض كتب السّيرة الحديثة، وقد أشار عبّاس محمود العقّاد إلى ذلك في مقدّمة **عبقريّة محمّد**، إذ يذكر أنّ أطول فصلين في الكِتاب، هما فصلا الحرب والزّواج[1].

إنّ كبير هؤلاء الكُتّاب، نصري سلهب يتملّص من الخوض في قضايا جليلة من سيرة الرّسول كانت قديماً وحديثاً مثار خِلاف وجدل واسِعين، مثل قوله في الإسراء والمِعراج: «أبالرّوح والجسد كان الإسراء والمِعراج، أم بالرّوح فحسْب؟ ليس لذلك، في رأينا، أيّة أهميّة»[2]. وللإسراء صلة غير خفيّة بقضايا جليلة في الفِكر الإسلامي، كتثبيت عدد الصّلوات من خِلال المُحاورة الشهيرة بين موسى والرّسول، تلك المُحاورة الّتي يطلُب فيها موسى من الرّسول أن يُراجِعَ ربّه، حتّى يُخفّفَ عنه، وعن أُمّته عدد الصّلوات، حتّى صارت خمساً، وكانت قبْلاً خمسينَ.[3] ويُورد سلهب كذلك في سياق الحديث عن الهجرة الأولى إلى الحبشة تعليقاً على كلام جعفر بن أبي طالب بين يدَيْ نجاشيّ الحبشة: «فسواء صحّت نسبة هذا القول إلى جعفر ابن [كذا] أبي طالب أو لم تصحّ، فمن الثّابت أن جميع ما ورد فيه يدخل في نطاق ما أمر به الإسلام»[4].

إنّ تحقيق الأخبار ونقد المرويّات، ركنان أصيلان من عمل المؤرّخ منذ القديم، فكيف التّغاضي عن النظر في أصالة الوثيقة التّاريخيّة؟ إنّ هناك رغبةً عن التّاريخ تبرّرها مقاصد سياسيّة لا يتورّع الكاتِب عن التّصريح بها كقوله في قصّة الهجرة إلى الحبشة المُتقدِّمة: «فحسْبُنا من ذلك كلّه صدق الحديث وأداء الأمانة وحسن الجوار. إنها لكفيلة بأن تجعلنا نعيش، مسيحيين ومسلمين، في جوّ من المحبّة والمودّة، في وحدة مصير تمنيناه لأنفسنا، ولوطننا وأمّتنا»[5].

---

(1) العقاد، **عبقريّة محمّد**، مصدر سابق، المجلد1، ص 14.

(2) **في خُطى محمّد**، ص 146-147.

(3) راجِع القِصّة في ابن هشام، **السّيرة النبويّة**، مرجع سابق، ص 411-412.

(4) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 238.

(5) نفس الموضع، ص 238، وقد ورد الكلام في سياق التّعليق على حماية النّجاشي النّصراني لِمُهاجِرة الحبشة المسلِمين.

يعبّر نصري سهلب عن نزعة تسليميّة جعلته «يستهلك» في سيرته قصّة السّيرة كما وردت لدى مشاهير المتقدّمين من أصحاب السّير والمؤرّخين كابن هشام والطّبري. . . وهما عمدته في ما كتب. وقد قاده هذا التّسليم إلى إقرار مسلّماتٍ قديمة، لم تكن محلّ إجماع الباحثين المُعاصرين في تاريخ النبيّ محمّد، إذ يذكر أن الرّسول «كان **أمياً لا يقرأ ولا يكتب**»[1]. وقد أُعيد النّظر في مفهوم الأميّة شرقاً وغرباً، فذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن «استعمال القرآن لصيغة الجمع «أمّيون» واضح في إثبات المقابلة بينهم وبين اليهود: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ (اليهود) قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾، ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ. . .﴾. ومن المستبعد جدّاً أن يكون المقصود من نعت العرب بالأمّيين في هذه الآيات الدّلالة على جهلهم القراءة والكتابة. كان اليهود هم الّذين يقسّمون البشر إلى صنفين: شعب الله المختار المرتبط مع الله بميثاق من جهة، وباقي الشعوب والأمم أو الأمّيين (Gentils, Païens) من جهة أخرى»[2].

ولا يختلف رأي هشام جعيط كثيراً عمّا ذكِرَ إذ يقول: «المسألة في الحقيقة لا تحتاج إلى جدال طويل. «النبي الأمي» يعني النبيّ المبعوث من غير بني إسرائيل. وهو حدَث استثنائي في التقليد التوحيدي السّامي، بل هو تحدّ كبير لهذا التقليد. ولكلمة «أمّي» و«أمّيين» مقابل بالعبرية وهي «أُمَمَ عُلام»، أي أمم العالَمين من غير بني إسرائيل، وكان اليهود يميّزون بينهم وبين كل الآخرين، والمفهوم ديني وعرقي في آن»[3]. ويزيد الباحث المسألة استقصاء، فيبين أن القرآن لا يذكر تصريحاً أن محمّداً لا يُحسن القراءة والكتابة، ولعلّ السؤال الّذي طرحه جعيط بصدد هذه المسألة أبلغ من الإجابات التي قدّمها إذ قال: «إذا كان النبي «أميّاً» بهذا المعنى

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 94. وقد وردت نفس العبارات في حديثه عن جدّ النبيّ وعمّه اللذين كفلاه، «لم يعلّماه القراءة والكتابة»، ص43، وص 416.

(2) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 71. وترقيم الآيات التي تضمّنها الشّاهد حسَب الترتيب: آل عمران: الآية 20، آل عمران: الآية 75، الجمعة: الآية 2.

(3) جعيط، **الوحي**، ص 43.

[جهل القراءة والكتابة] فكيف يُوصف كلّ العرب بأنهم «أميّون»؟»[1]. ويستخلص الباحث من نظره في المسألة، أنّ محمّداً كان يُحسن القراءة والكتابة، وكان يتّصف بأوصاف النّبوغ، وذلك لا يُناقض اصطفاءه من الله ليبلّغ دينه، وليَفْهَمَ ما يُوحى إليه[2]. ويتفق عبد المجيد الشرفي وهشام جعيط في أنّ الغاية من تأويل مفهوم الأمّية بجهل القراءة والكتابة هو تنزيه القرآن الكريم عن كلّ يد بشريّة[3]، وحَصْر مهمّة الرّسول «سلباً» في التّبليغ لا غير[4].

أمّا المُستشرقون فيميل كثير منهم إلى مُخالفة مفهوم الأمية الشائع لدى جمهور المسلمين، إذ بيّن ريجيس بلاشير (ت 1973) (Régis Blachère) أنّ محمّداً لم يكن يجهل القراءة والكتابة، لكنّنا لا نعرف بدقّة درجة علمِه بهما، لا سيّما وقد كانت القراءة منتشرة بين أعيان مكّة[5].

إنّنا آثرنا هذه الآراءَ لكونها استندت إلى صريح النصّ القرآني، فجاءت شافيةً، تنقض مسلّمات لا نفع للفكر الإسلامي في استنساخها وتكرارها، وههنا لا نُنكِر أنّ بعض الباحِثين لا يزال يردّد مقالاتِ القدامى، كدفاع خليل عبد الكريم عن أمّية الرّسول باعتبارها جهلاً للقراءة والكتابة[6]، فرغم هالة التّجديد الّتي حاول هذا

---

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 45-46، ويُشير الكاتب في الهوامش: هامش 24، ص 116-117، إلى أنّ الطّبري ألمع في موضع من تفسيره إلى أنّ الأميين هم مُشركو العرب (لم يعرفوا رسالة). ونشير إلى أنّ المُقابلة بين الأمّي والكاتب، لها صداها في الأخبار الإسلامية، فقد ذكر البلاذري في بعض الأخبار: «وكان مُجاشع أمِيّاً وشميلة تكتب». **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، ص 155.

(3) نفسه، ص 44 (جعيط).

(4) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 472.

(5) Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit.: «Il existe donc une quasi-certitude que Mahomet n'a pas été analphabète. En revanche, cependant, on ne possède aucun indice sur son degré de connaissance de l'écriture et de la lecture», pp. 32-33 et p. 26.

(6) خليل عبد الكريم، **فترة التكوين في حياة الصّادق الأمين**، نحو فكر إسلامي جديد؟، ط 2 (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2004)، ص 15، وص 248. و«الفكر الجديد» الّذي يبشّر به، لا نعتَقِد أنّه بلغ دَرجات اجتِهاد ابن خلدون في القرن الثّامن الهجري، أو محمّد عبدُه في أواخر القرن التّاسِعَ عشرَ الميلادي!

الكاتب أن يُحيط بها مؤَلّفه، فقد ظلّ خواطرَ، تطفحُ إنشاءً وتقعّراً في اللّفظ، وسِبابا للباحثين بعيدا عن منطق العُلماء.

إنّ تمسّك نصري سلهب بمثل هذه المسلّمات القديمة جلب له نقداً لاذعاً من قبل أبناء نحلته من المسيحيين، فقد شنّ الآباء البولسيون حملة شعواء على سلهب وكتابه وانتقدوا قوله بالأميّة: «يبدأ فيُنادي كغيره بأمية محمّد: جدّه وعمّه اللّذان كفلا اليتيم لم يعلّماه القراءة والكتابة، فواجه الدّنيا أميّاً (ص 47). وفاته كغيره أن صفة النبيّ الأميّ (الأعراف 156 و157) اصطلاح كلامي، لا تعبير لغوي؛ أي إنه من «الأمّيين» الّذين ليس لهم كتاب منزّل بخلاف أهل الكتاب (آل عمران 20 و75؛ الجمعة 2). يقول في جدّه وعمّه «كلاهما يُثبت أنه نعم الرّاعي العطوف المحبّ» (ص 43)، فكيف يعلّم أبو طالب ابنه الإمام عليّاً القراءة والكتابة، ويهمل ابن أخيه محمّداً الذي هو في عهدته ورعايته؟ وكيف لا يلتفت المؤلّف إلى ما سيقوله في أوّل آية نزلت على محمّد: «اقرأ. . . علّم بالقلم» الّتي تشهد له بالقراءة والكتابة (قابل ص 91)»[1].

لقد انتخبنا مسألة الأميّة، مظهرين استسلام سلهب وغيره من كتاب النّصارى[2] للمرويّات المشهورة في الكتب السُنية خاصّة، حتى أنّ ما ينتقد على السّير القديمة يُنتقد على سيرهم الجديدة-القديمة في جوهرها.

إنّ فضيلة نصري سلهب في السّيرة، تكمن في الحقيقة في سَعة اطلاعه على المصادر المسيحيّة كالأناجيل وتاريخ الكنيسة. أمّا الأناجيل وأعمال الرُّسُل ورسائل

---

(1) «نصري سلهب في كتابه «في خطى محمّد»، أفتح جديد، أم تدجيل وتضليل؟»، لقلم الإنشاء، **المسرّة** (مجلّة بطريركية الروم الملكيين الكاثوليك)، العدد 564 (نيسان 1971)، ص 277. ونشير إلى أن الآباء المشرفين على هذه المجلّة ردّوا على سلهب في ثلاثة مقالات تحمل العنوان نفسه نُشرت تباعاً في الأعداد: 564، و565، و566. وفي هذه الرّدود عنف وسجال كبيران كما يدلّ على ذلك العنوان الفرعي.

(2) يتحدّث لبيب الرِّيَاشِي عن الأمية بعبارات يُفهم مها اتباع المفهوم السائد: «أعرفت رجلاً أميّاً، وقاضياً عادلاً. أميّاً يجمع علم التكوين البشري بعبارة هي كل نشوء الإنسان الكوني وارتقائه». الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 35.

بولس[1]، وهي النّصوص الأصليّة للعقيدة المسيحيّة، فحاضرة بشكل لافت، يكاد لا يخلو منها فصل من فصول الكتاب الأربعةَ عشرَ. وتردُ عادة «لتفسير» ظاهرة في تاريخ السّيرة، كضربه مثَلاً من إنجيل يوحنّا لتفسير تكاثر عدد المسلمين بعد قلّة، لأنّهم صبَروا وقتَ الشّدائد[2]. وفي مواضع عديدة من الكتاب يبحث سلهب عن نظائر من الأناجيل لآيات من القرآن كفعله في المقارنة بين آية من سورة التّوبة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾ [التّوبة: 111 وليس 110 كما خرّج الكاتب]، ونصّ من إنجيل متّي [السّادس/ 24-34]: «لا تقدرون أن تعبُدوا اللهَ والمالَ». وينهج الكاتب النّهج نفسه حين يقارن بين أحاديث نبوية ونصوص إنجيلية، ويرى أن لا خلافَ في مقاصدها، أفلم يقل الرّسول: ««الجماعة رحمة والفرقة عذاب؟» [. . .] وهل أوصى المسيح بغير ذلك؟ أفليس هو القائل: «كلّ مملكة منقسمة على نفسها تخرب»»[3].

إنّ الكاتب النّصراني متشبّع بأصول عقيدته، وكان قد ألّف قبل هذه السّيرة، سيرةً لعيسى (**في خطى المسيح**: 1968)، فلم يستطع قراءة تاريخ محمّد والإسلام بمعزل عن رواسب العقيدة الشّخصيّة، إذ عمد إلى المقارنة والتّشبيه، فشبّه عمر بن الخطاب ببولس الرّسول في اضطلاع كليهما بأدوار حاسمة في الدّعوة إلى الدّينَيْن، وكانا من قبلُ عدوّين لهما[4]. وفي بعض المواضع من السّيرة تأتي الشّواهد من

---

(1) الأناجيل الأربعة (العهد الجديد) تحمل أسماء اثنين من تلاميذ يسوع: متّى ويوحنّا، واسمَي اثنين من مُعاوني بولس (ت 67 م تقريباً) هما: مَرْقُس ولوقا. أمّا أعمال الرّسل فتتحدث عن أحوال تلاميذ يسوع. . . وتُنسب إلى لوقا صاحب الإنجيل، ومجموعها 21 رسالة (ثلاثَ عشرة مَنها بقلم بولس). كمال الصّليبي، **البحث عن يسوع، قراءة جديدة في الأناجيل**، ط 1 (عَمان: دار الشروق، 1999)، ص 12-13.

(2) مَثَلُ حبّة الحِنطة [يوحنّا: الثاني عشر، 24-25]، **في خُطى محمّد**، ص 116.

(3) **في خطى محمّد**، ص 402. ويشير الكاتب إلى مصدره من الإنجيل بدقّة (متّى: الثاني عشر، 25). ولا يُخرّج الأحاديث النّبوية أصلاً، وهي ظاهرة مطّردة في الكتاب.

(4) نفسه، ص 201، وص 206. وقد كان بولس يهودياً فريسيّاً، وعدوّا للكنيسة ثم أصبح ناطقاً معصوماً باسم المسيح، بعد رؤيا رآها. . . (وقد عاصر بولس يسوع دون أن يلتقيَ به). الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 49-60.

الأناجيل مسهَبةً، فلا تترك مجالاً إلا لتعليق وجيز من لدُن الكاتب، كما جاء في حديثه عن حروب المسيحيّة التي خاضتها (مثل الإسلام)، ولم تلتزم بوصايا المسيح (رُدّوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)[1].

ولعلّ ما ذكره بصدد الحديث عن دعوة أتباع محمّد إلى الإسلام، يُفصح عن منهج المناظرة بين الإسلام والمسيحيّة: «أولئك الخلفاء الرّاشدون كانوا تجسيداً لمثل المسيح القائل: «من معه يعطى ويزاد...». ولا نرى بأساً، هنا من إيراد هذا المثل، نقلاً عن الإنجيل»[2]. إنّ منهجيّة سلهب في نشر المناظرات بين الإسلام والمسيحيّة تكشف عن رغبة غير خفيّة في المقاربة بين العقيدتين. وليست غاية الاستدلال البياني بواسطة التّشبيه إلا المقاربة[3].

يُبدي سلهب معرفة واسعة بتاريخ الكنيسة، وهو يسترشد بكثير من المراجع الغربيّة الحديثة في ذلك، إذ ينقل شاهداً في أكثر من ستّ صفحات من كتاب لدنيال روبس (Daniel-Rops)، في الأزمات الدّينيّة التي عاشتها الإمبراطوريّة البيزنطية وكثرة شيع النّصارى[4]... وهي عواملُ أدّت حسَب رأيه، إلى ظهور الإسلام وانتشاره بسُرعة مذهلة[5]. وينقل عن الكاتب نفسه الّذي «عُرف بتعصّبه للكنيسة الكاثوليكيّة» [ص 223]، نُقولاً مطوَّلة في اضطهاد المسيحيين لمُخالفيهم من الهراطقة والبروتستانت واليهود والمسلمين[6]، ليحتجَّ بها للإسلام وللرّسول، في إثبات أن حروبه مع خصومه كانت «حروب دفاع»[7] وفي أنّ «المسلمين أظهروا من

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 210. ونجد ثمة، شواهد طويلة من إنجيل متّى.

(2) نفسه، ص 283، وتتوارد النصوص الإنجيلية في مواضع أخرى عديدة: ص 148-149 (نبوءة المسيح بهدم الهيكل)...

(3) محمّد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992)، ص 244.

(4) كتاب روبس هو:

Daniel-Rops, *Histoire de l'église* (Paris: Grasset, 1962-1965).

(5) **في خطى محمّد**، ص 71.

(6) نفسه، الفصل السابع: «المعجزة الكبرى»، ص 215-222. ويذكر الكاتب أنه عرّب كلام روبس في كتابه: **تاريخ الكنيسة**، «تعريباً كاد أن يكون حرفيّاً»، ص 217.

(7) نفسه، ص 199، وهذا المقصد الحجاجي سيطر على كامل الفصل السّابع، المذكور آنفاً.

التّسامح الدّيني ما لم يُظهرْه شعب منتصر عبر التّاريخ»[1]. ولنفس المقاصد، يورد واقعة من كتاب **تاريخ الباباوات** «الصّادر في فرنسا لـمُؤلّف مسيحي كاثوليكي، والحائز على موافقة السلطات الروحيّة المختصّة»، يتجلّى فيها عنف المسيحيين وعطشهم إلى الدمّ[2]. ثمّ يُسمّي جماعة من الكُتّاب الغربيين، يستشهد بآرائهم على عظمة الحضارة الإسلامية في فصل «وأشعّت حضارة»[3].

لقد أراد نصري سلهب أن يُخاطب أبناء ملّته من النّصارى بما يفهمون، فجعل من مؤلفات المسيحيين الغربيين «مخازن حجج»[4] لم يبتدعها هو ولا ابتدعها المُسلمون، فلا سبيل إلى ردّها من قِبَل النّصارى، وما عليهم إلا أن يتخلّوا عن «الإرث المُزمن الّذي آن له أن يزول»[5]. ويقصد بـ«الإرث المزمن»، نعتَ الإسلام بدين السّيف.

إنّ الحضور الكثيف للشّاهد (Citation) يدّل على «ذهنيّة» تقليدية، فالشّاهد يمثل سلطة الكتابة في العصر الوسيط (القرون المتأخرة بالنّسبة إلى الحضارة العربيّة الإسلاميّة)، واتّخاذ الشّاهد عمدة التأليف دليل على الارتكاس في القديم[6]، وإن حاول الكاتب أن يوشّي السّيرة بلَبوس قشيب من الكُتب المعاصرة. ويبرز ثوب

---

(1) نفسه، ص 217. وانظر نُقولاً أخرى عن روبس في «اضطهاد الهراطقة من قبل بيزنطة»، ص 295-296.

(2) نفسه، ص 303. وترد الواقعة بالصّفحة المذكورة والصّفحة التي تليها: ص 304. وقد أثبت الكاتب عنوان الكتاب الّذي نقل عنه بالهامش الأول من صفحة 304 [Pierre de Luz, *Histoire des Papes* (Paris: 1960)]. وفحوى الشاهد هو تنكيل الصّليبيين بالمسيحيين عندما استولوا على القسطنطينية سنة 1204 م.

(3) يذكر أسماء ويل ديورانت (Durant)، ورسلو (Risler) وموسكاتي (Moscati)... ويقول إنه ينقل عنهم معظم مواد الفصل، نفسه، ص 421.

(4) تحدّث العرب عن مخازن الحجج، فالخطيب الّذي يرمي إلى الإقناع، لا يبتدع الحجج بل يكشف عنها. انظر مقال حمّادي صمّود: «في الخلفية النظريّة للمصطلح»، ضمن كتاب جماعي: **أهمّ نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم** (تونس: منشورات كليّة الآداب بمنوبة، 1998)، ص 14.

(5) **في خطى محمّد**، ص 218.

(6) Compagnon, *La seconde main*, op. cit., pp. 157-158.

الحداثة خَلَقاً في كتاب لبيب الرِّيَاشِي كذلك، إذ حمل كتابه عنواناً: **نفسيّة الرّسول العربي محمّد بن عبد الله السّوبرمن الأول العالمي**، وهو لا يعرف حقيقة المصطلح لدى نيتشه (ت 1900)، وقد حاول تعريفه في غلاف الكتاب فقال: «إذن السّوبرمن بتعريف «نيتشه» هو حلقة الوصل بين الربّ الرّحيم الصّبور الحكيم القدير، والإنسي البشير النّذير، الصّبور الحكيم، القدير»[1]. وشتّانَ ما هما تعريف الرِّيَاشِي وتعريف أهل الفلسفة، فالسُّوبرمن (Superman) لدى نيتشه هو إنسان خارق يجب أن يظهر في البشرية، وهو نموذج أرفع غير الإنسان المتوسّط، وهذا الإنسان الخارق بالنّسبة إلى الإنسان، كَمِثلِ الإنسان بالنّسبة إلى القرد، فلا ذكرَ لربّ رحيم، ولا مرجعية دينيّة لهذا الاصطلاح البتّة[2].

ب. الموقف من الرّسول والإسلام

يشترك الكُتاب النّصارى في دعوة صريحة إلى نبذ التعصّب، الذي تغلغل في نفوس المسيحيين عبر عصور من الصراع والعداء، فجعلهم لا يُبصرون إلا تلك الصورة الموروثة عن محمّد والإسلام، صورة الدّيانة الكذوب والرّسول القاسي، الفاتك بخصومه من يهود وغيرهم، صورة محمّد المِزواج الّذي يجِد بالنّساء...

افتتح لبيب الرِّيَاشِي السّيرة بدعوة مسهَبة إلى التخلّص من إرث العصبيّة: «لنتجرّد... ولنتطهّر... لنتجرّد ولنتطهّر-أيها الإنسيّ- من جُذام التعصّب، وأثره الجنسية. إن جُذام الأول، وأثرة الثانية خلّفتا لأدمغتنا الوارثة، ودمنا الجاري، وعاداتنا المجمعيّة [كذا] ثروة ضخمة، ثروة امتصصناها بالحليب والمنشأ، واجتررناها في البيت والقرية، والمدرسة والمدينة، والمطالعات والمباحثات. ثروة عقارية ضخمة من الضلال، والجهل، والحقد»[3]. وتتردّد نفس المعاني في كتاب نظمي لوقا إذ يدعو النّاظر في العقائد إلى الإنصاف و«ألا يكونَ محضَ وارث لعقيدته

---

(1) غلاف كتاب الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق.

(2) انظر: أندريه لالاند (André Lalande)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، ط 1 (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 1966)، مجلّد III، ص 1391-1392.

(3) الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 25 [صدر الكتاب سنة 1934].

متعصِّب لها عصبيّة عمياء»[1]. واستناداً إلى ذلك يجب النّظر النّزيه في رسالة محمد، ولا يكون: «الإنصاف مزيّة لصاحبه إلا حينما يغالب الحوائل، كالعقائد الموروثة، والتّقاليد السّائدة» (ص 8).

إنه لعجبٌ أمر هؤلاء الكتاب وحتّى الشّعراء النّصارى، فكأنهم يُصدرون عن مورد واحد، على اختلاف أعصرهم ومجتمعاتهم، فتأتي آراؤهم مطّردةً مؤتلفةً، ففي مدخل كتاب سلهب نقرأ: «ولإخوتي المسيحيين، أنّى كانوا، أقول بمحبّة: قبل أن تلِجوا هذا الكتاب تعرّوا من كلّ ما علِق في أذهانكم واستقرّ؛ وامحوا من مخيّلاتكم وأعماقكم ما تراكم فيها عبر الزّمن من آراء ونظريّات؛ واسعوا معي، إلى الحقيقة المجرّدة؛ ولا تعتبروا كأمر واقع لا جدال فيه ما سمعتم وتسمعون في بعض أوساط لا همّ لها سوى زرع البغضاء والتّباعد في القلوب والخواطر»[2]. وهي الدّعوة ذاتها التي أطلقها الشّاعر اللبناني المسيحي شبلي الملاط سنة خمس وعشرين وتِسعِمائة وألف: [من الكامل التّام]

فتَسَاهَلُوا عِنْدَ الأُمُورِ وَأَعْرِضُوا عَمَّن يَقُولُ بِعِيسَوِي ومُحَمَّدِي

ودَعُوا التَعَصُّبَ إنّه الدّاءُ الّذِي يَقْضِي عَلَيْكُم بالهَوَانِ السَّرْمَدِي[3]

ولا يخفى ما في هذه الدّعوات من كفر بالطّائفيّة وإخاء بين المسيحيّة والإسلام.

وإذا كان نبذ التعصّب مطلَباً عاماً مطلقاً «لا يزعج أحداً»، فإنّ مقالات أخرى للكتّاب النّصارى أثارت ردوداً عنيفة في أحيان، من فريقي المسلمين والمسيحيين سواء، كالإقرار بنبوّة محمّد، والتّنزيل والوحي وسائر المقالات الّتي تتصل بالنبوّة، وقد ورد ذلك صريحاً في السّير «النصرانيّة» لمحمّد، إذ يقول نصري سلهب: **«ولن نخسر السّماء إذا آمنّا بأنّ القرآن كلام الله أنزله على نبيّ عربيّ كريم، اختاره رحمة**

---

(1) لوقا، **محمّد**، ص 27 [صدر الكتاب سنة 1959].

(2) **في خطى محمّد**، ص 18 [صدر الكتاب سنة 1970].

(3) شبلي الملاط: (ت 1961)، أصدر مع شقيقة تامر ديواناً مشتركاً: **ديوان الملاط** (بيروت: المطبعة الأدبية، 1925). راجع: **محمّد صلى الله عليه وسلم في الشعر الحديث**، لحلمي القاعود، مرجع سابق، ص 318-319 (ترجمة الملاط والشاهد).

للناس وهدى. ولن نُحرم جزاء الآخرة إذا اعتبرنا محمّداً رسول الله»[1].

ويكرّر باقي الكُتاب النّصارى الرّأي نفسه، إذ يقول نظمي لوقا في السّيرة: «فمن اعترف بوحي من السّماء إلى رسول من البشر، لزمته الحجّة ألا ينكر نزول الوحي على محمّد من حيث المبدأ. فوجه الامتناع هنا غير قائم بمبرّر نزيه»[2]. واقتبس العبارة نفسها كاتب نصراني آخر هو بشرى زخارى ميخائيل في كتابه: **محمّد رسول الله، هكذا بشّرت به الأناجيل**[3]. وهي شواهد تدلّ على أن الكتّاب النّصارى يتّخذون كتب السّابقين منهم مراجع، كما يفعل جُمهور المستشرقين إذ يكتبون عن الإسلام، وكما يفعل الكُتاب المُسلِمون كذلك!

يصل «التسليم» بالأصول في النبوة لدى بعض الكتاب النّصارى أن قالوا بختمها مع محمّد[4]. وقد ارتأت جماعة من الكتّاب النّصارى والمُسلمين أنّ هذه الدّعواتِ لها مقاصدُ سياسيّة وغير تاريخيّة، فانتقدوها بشدّة كما صدر عن بعض الآباء البولسيين في نقد كتاب نصري سلهب، إذ ذهبوا إلى أنّ التوفيق بين العقائد الإيمانية المسيحية، والأصول الإسلامية في النبوّة عسير، بل مستحيل: «ويبلغ الهوَس بالسّيد نصري سلهب مبلغه حين يدعو -ويفعل ذلك مراراً- المسيحيين إلى الإيمان معه بتنزيل القرآن وصحّة نبوّة محمّد [...] فمسيحيتنا -الّتي تعلّمنا التثليث والتجسّد والفداء وإلهية المسيح - هي الّتي تحملنا على الإيمان بأنّ القرآن كلام الله، وأن محمّداً رسول الله، وهما ينكران هذه المسيحيّة عينها! أفيُريد السّيد سلهب أن يضحك على عقول النّاس، أم كتابه تدجيل وتضليل؟»[5]. وقد انهال هؤلاء الآباء على الكاتب بأحقر الصّفات، واحتجوا عليه بآيات من القرآن تناقض قانون الإيمان

---

(1) **في خطى محمّد**، ص 31.

(2) **محمّد الرسالة والرّسول**، ص 26.

(3) بشرى زخارى ميخائيل، **محمّد رسول الله، هكذا بشرت به الأناجيل**، ط 2 (القاهرة: دار الثقافة العربية، 1972). وفي هذا الكُتيّب سَعَى المُؤلِف إلى تأكيد البشائر بالرّسول في الكتاب المقدس... وقد وردت العبارة المُقْتَبسة من لوقا في الصّفحة 10.

(4) انظر: لوقا، **محمّد الرسالة والرّسول**، ص 61. وشعراً لجورج سلستي يصف فيه الرّسول بـ«خاتم الرّسل الصّيد المغاوير» ضمن كتاب: القاعود، **محمّد**، ص 294-295.

(5) **المسرّة**، العدد 564، ص 276.

المسيحي كالآية الثّانية والسّبعين من سورة المائدة: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾، وبيّنوا له من خلالها كفره حسب محكَم التّنزيل[1]! ثمّ دعَوْه إلى إعلان إسلامه، ورغم ما اتّسم به ردّهم من حدّة وعصبيّة للمسيحيّة[2] فإنّهم يعبّرون لا محالة عن عُسر الجمع بين العقائد الإيمانيّة الإسلامية والعقائد المسيحية في مخيال المتدينين وجمهور النّاس. وهي الهوّة التي حاولت الدّعوة السّياسية القومية أن تسدّها.

ولم يكن نصيب لوقا من المطاعن بأقلّ من نصيب نصري سلهب، إذ جرّد الشّيخ محمود بن الشّريف سِنان قلمه وطلب من نظمي لوقا أن يعلن إسلامه إذا كان مؤمناً بما يكتب، واعتبر «علمه» تجارة يستغفل بها النّاس. ويشير صاحب الردّ إلى «الألوف» الّتي اكتسبها الكاتب عندما أقرّ وزير التعليم كتاب **محمّد، الرسالة والرّسول** ضمن برنامج طلاب التّوجيهية، وطالبه أن يكتب في التّثليث والصّلب... إذا كان ذا رأي شجاع[3]، إنّ في ذلك لَحَرَجاً!

إنّ مقاصد التّمجيد، في كتاب سلهب تصطدم بالمطاعن المتراكمة على الرّسول في مسائل معروفة لدى المسيحيين والغربيين، وأهمّها «تُهمتا» الحرب والزّواج، فيسعى الكاتِب إلى المُنافحة: أمّا السّيف فلتاريخ الكنيسة منه نصيب لا يقلّ عن نصيب الرّسول والمسلمين، وهنا يبصر الكاتب بحجّته في مؤلف لكاتب مسيحي كاثولوكي، هو دانيال روبس، فينقل عنه شواهد مطوّلة في اضطهاد الكاثوليك للبروتستانت والآريوسيين والمسلمين بإسبانيا[4]، كما ينقل عن بيار دي لوز (Pierre

---

(1) **المسّرة**، العدد 566 (حزيران 1971)، ص 451.

(2) في المقال الثاني أخذ الآباء يفاضلون بين المسيحية التي انتشرت بالاستشهاد في الدّولة الرومانيّة، والإسلام الذي انتشر بالحرب، **المسرّة**، العدد 565 (أيار 1971)، ص 359.

(3) **أخبار اليوم** (مصرية)، العدد 17/ 3/ 1984، نقلاً عن حلمي القاعود، **محمّد**، ص 274، الهامش 1. ولمحمود بن الشّريف سيرة للرسول: **الرّسول في القرآن**، ذكرناها في هذا البحث.

(4) يعرّب الكاتب فقرات من كتاب: **تاريخ الكنيسة** (*Histoire de l'église*) لروبس: ص 218–222 من كتاب **في خطى محمّد**. والآريوسية نسبة إلى آريوس (Arius) وهو قَسّ إسكندري (256–336 م)، قدّم تصوّرا للثالوث صدم العقيدة الشعبيّة بأن المسيح إله، إذ يرى آريوس أنّ =

de Luz) شواهد أخرى في الاقتتال المسيحي-المسيحي عبر التّاريخ[1]. ويرى الكاتب أنّ «المسيحيين كانوا، أحياناً كثيرة، ضحايا إخوتهم في الدين، وأنّ المسلمين أظهروا من التّسامح الديني ما لم يظهره شعب منتصر عبر التّاريخ»[2].

وينبري الكاتب مُدافعاً عن الجزية، فيقول إنّ الشعب المنتصر يفرض تعويضات على المغلوب، ويُشهد التّاريخ المعاصر على ذلك في ما فرضه الحلفاء على ألمانيا إثر انتصارهم عليها سنة 1918[3]. . . أمّا الزّواج فقد عقد له نظمي لوقا فصلاً، ودافع عن التعدّد لأن ظروفاً تمليه: «و ما القول في زوجة أقعدها المرض؟ وما القول في الزّوجة العقيم؟ وما القول في الزّوجة الفاترة؟ وما القول في الزّوجة السّقيمة الأعصاب؟ أطلاقها أرحم بها، أم إردافها بزوجة أخرى، لا شكّ أن الأمر واضح»[4]. ويدافع لوقا عن الطّلاق وعن امتناع زواج المُسلمة من الكتابي[5].

إنّ الكتّاب النّصارى يستحضرون المطاعن المُترسّبة في نفوس المسيحيين، فيُعرِضون عن السّيرة، وتحقيق تاريخ محمّد لينشغلوا بالردّ على تلك المطاعن، ولئن كانت التّهم -كما أشاروا- قديمة، فإنّ ردودهم في تنزيه الرّسول ليست إلا ردودَ المُجادلين القدامى من المسلمين، لا تخالفها إلا في الاعتماد على بعض المصادر الغربية الحديثة، كما فعل سلهب، حتّى يكون الحِجاج أبكتَ للخصوم، أمّا الجوهر فواحد. لقد استنسخ الكتّاب النّصارى هيكل السّيرة القديم، واستعادوا حِجاج القدامى عن النبيّ محمّد فألبسوه ثوباً قشيباً.

= الله خلق كائناً كاملاً هو الكلمة، وخلق الكلمة- الابن بدوره كائناً آخر هو الرّوح القُدس. وقد انعقد المجمع المسكوني الأوّل (Œcuménique) للبتّ في مقالة آريوس، بنيقية (تركيا) سنة 325 م. ويُهاجم نصري سلهب البدعة الآريوسية [ص 68 من **في خطى محمّد**] ممّا يدلّ على «أرتودكسيتة» في التّفكير. انظر في ما يتعلق بآريوس، بحث عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 86، وما بعدها.

(1) **في خطى محمّد**، الفصل 11: «سماح ونُبل»، ص 303-304.

(2) نفسه، ص 217.

(3) **في خطى محمّد**، ص 208-209.

(4) لوقا، **محمّد**، ص 68.

(5) نفسه، ص 77-78 (الطّلاق)، وص 82 (امتناع زواج المسلمة من الكتابي).

إنّ منزع التمجيد المُطلق يُجاري السُنّية الإسلامية في تعظيمها لمحمّد، وفي تفضيلها له عن سائر الرّسل، ف «ليس بين الرّسل واحد كمحمّد عاش رسالته عمقاً وصعداً، بُعد مدى، ذوبَ كيان، عصفَ بيان، عنفَ إيمان»[1]. والرّسول هو السّوبرمن الأوّل العالمي لدى لبيب الرِّيَاشِي. . . وهكذا لا ترى فرقاً بين هذه السّير النصرانيّة لمحمّد، وأكثر السّير التّمجيدية التي صنّفها المُسلمون خلال العصر الحديث، وهنا تجد كلمة رودنسن في السّير العربيّة مقاماً مُناسِباً: «ليس لدينا سوى سير تمجيديّة، رغم بعض المظاهر الحديثة في عرض الأحداث»[2]. إنّ غَلَبة النّزعة التّمجيدية على أعمال النّصارى العرب في السّيرة، لا تنفي وجود اتّجاه مُتحامِل على الرّسول، وإن لم يجرؤ على الحديث عنه رأساً، فقد حام حول بعض القضايا كالطّلاق والزّواج[3]. . .

ج. خصائص خطاب السّيرة «النّصراني»

تنحو السّير الّتي صنّفها الكتاب النّصارى العرب في العصر الحديث، منحى إنشائيّاً بيانيّاً يصبغ الخطاب «التّاريخي» بطابَع استِعاري، فتتضخّم الوظيفة الشعرية في

(1) **في خطى محمّد**، ص 371.

(2) Rodinson, «Bilan», p. 176: «Aussi n'a-t-on jusqu'à aujourd'hui que des œuvres purement apologétiques, même si des concessions sont faites au mode moderne de présentation des faits».

(3) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 278-279. وقد ذكر من هؤلاء الكتاب المتحامِلين شبلي شميل وسلامة موسى ولويس عوض وغالي شكري. ورأينا تحامُلاً سافِراً في بعض الكِتابات المسيحية العربية المُعاصِرة (قليلة جداً)، كالذي ورد في كتاب صُهيب الرّومي، **سيرة محمّد، البيئة والنّشأة**، ط 1 (بيروت: دار بَيْسان، 2006). إذ يُهاجم سلوك الرّسول إزاء المرأة: «فأن يكون الرّسول العربي قد طبّق المفاهيم الجنسية تطبيقاً يتلاءم مع بيئته وعصره، فذلك شأنه وقد يكون له فيه بعض العُذر. وأمّا أن نجد في نسق حياته الزوجية وفي التّعاليم المُشتقّة من ذلك النّسق، مُثُلاً عليا ودعوة إلى الرقيّ والكمال، فذلك ما يُناقض الحقيقة الإنجيلية (إن لم نقل الحقيقة الطّبيعية) ولا نستطيع أن نأخذ به إلا بتنكّرنا للإنجيل تنكّراً صريحاً»، ص 331. ويتحدّث الكاتب بروح دينية مُتحامِلة رغم ما بشّر به في أوّل الكِتاب من دعوة إلى نبذ التعصُب، فيصف بالانحِطاط أخلاق أتباع محمّد: «تضعضع الأوضاع الخلقية عند أولئك الذين تحدّروا عن بيئة النبي، وتخلّقوا بأخلاقه، واقتبسوا من تعاليمه» ص 331-332. . .

الكلام[1]، حتى ينأى عن لغة الاصطلاح الدقيق، والمفهوم البيِّن. ويرشح كِتاب نصري سلهب بمقاطع مسهَبة من هذا الإنشاء التّاريخي إذ يقول: «في هذه «الخطى» التي نمشي، سنسعى إلى إلقاء بعض أضواء على أهمّ الأحداث. ومَثَلُنا فيما نحن عازمون عليه، كَمَثَلِ رجل أطلّ على مرج فسيح الأبعاد والأرجاء، موشّى بأزهار من ألف لون ونوع. هنا الورود توشوش، وهناك الزّنابق هامسات، وهنالك البنفسج والفل والرياحين»[2]. فلا تسأل بعد هذا عن «جنّة» السّيرة الّتي سيقُدّها الكاتب من بيانه. وقد أدرك خُصوم سلهب من الآباء المسيحيين هذا الوهن في كتابه فأصابوه: «وإنه ليؤلمنا جدّاً أن نقول -والمؤلف صديق كريم لنا- إنّ كتابه «في خطى محمّد سيرة بيانيّة ليس فيها من العلم والكلام والتّاريخ شيء يُذكر»[3].

وتأسِر فتنة القول الكاتب المصري نظمي لوقا كذلك، إذ حاول أن يكتبَ سيرة، لم تسلم أغلب فصولها من فائض اللّفظ وسهل الكلام، إذ يقول في صمود الرّسول إزاء إغواء السلطة: «وما سلطان هؤلاء الأغرار الهلافيت في جانب ما أُوتيت أنتَ من السلطان يا أبا القاسم، يا لسان السماء، ويا حاكم الدّنيا، ويا من لا يعلو سلطانك على أتباعك من بني آدم سلطان، فليس فوقك إلا المهيمن الأحد؟»[4].

أمّا لبيب الرِّيَاشِي فهو أديب وشاعر، لم يتخلّ عن رومنسيته الحالمة لمّا كتب **نفسيّة الرّسول العربي** (1934)[5]، فحجب بالإنشاء الأدبي أثر التّاريخ الشّاحب. بل

---

(1) Roman Jakobson, *Huit questions de poétique* (Paris: Éditions du Seuil, 1977), p. 46: ''Si la poéticité, une fonction poétique d'une portée dominante apparaît dans une œuvre littéraire, nous parlerons de poésie''.

ونشير إلى أنّ الحدود بين الشعر وغيره من الأجناس حدود غير ثابتة حسَب الكاتب:
- Ibid., p. 33.

(2) **في خطى محمّد**، ص 161-162، وانظر أمثلة أخرى في: ص 35، و155، و343، و400. . .

(3) الآباء البولسيون، «نصري سلهب في كتابه «في خطى محمّد» أفتح جديد، أم تدجيل وتضليل»، **المسرّة**، العدد 564 ، ص 276.

(4) لوقا، **محمّد**، ص 135. وانظر كذلك: ص 127 وما بعدها، وص 76-77. . .

(5) «في أيامي الماضيات، وسنواتي الغابرات. أمّا لو درست تلكم الحياة، وهاتيكم النفسية، وتفهّمت جوهرها، واستنرت بنورها، منذ ربع قرن، للامست الحق معشوق عقلي ودمي، وعصبي، وأمنية نوالي»، ص 27.

ناءت السّيرة بما حمّلها الكاتب من خُطَب ومقدّمات ولواحق (خمس مقدمات في السّفر الأول وست في الثّاني) جميعها في تقريظ كتاب في السّيرة لا فضيلة له سوى كونه من تصنيف كاتب مسيحي عربي! وما ينطوي عليه ذلك من دعوة قومية وإخاء ديني. . .

هل إنّ فنّ الإخبارِ يجُرّ إلى تنميق القول من أجل الإطراف والإمتاع[1]؟ فكأن رواية السّيرة تُوقع في فتنة السّرد، فيضِلّ الكاتب عن سبيل التّحقيق التّاريخي، وقد ألجأت هذه «الفتنة» بعض الكُتّاب إلى العزوف عن الكتابة البيوغرافية «لرتابة الكتابة السرديّة غير النقديّة»[2].

إنّ السّيرة ضرب من القصّ التّاريخي، ولهذا تُستعمَل عبارةُ «أدب السّيرة» في مباحث جادّة[3]. وامتزاج السّيرة بالأدب، لا يعصِم الكاتب من مراعاة حقائق تاريخية، وجغرافية أساسيّة، فقد تحدّث نصري سلهب عن شبه الجزيرة العربية في الفصل الأول من كتابه، فذكر أنّ «جفافها مضن، مرير والمطر فيها شحيح شحّ الأشجار والأزهار»[4]. وهذا من الأغاليط الرائجة إذ يكفي أن نُراجعَ بعض المصادر القديمة لندرك تهافت مثل هذا القول، فالطّائف تمتاز بخصوبة تربتها وجودة مُناخها، وقد قال عنها ياقوت الحموي: «إنّها ذات مزارع، ونخل وأعناب وموز، وساير الفواكه، وبها مياه جارية، وأودية تنصبّ منها إلى تبالة، وفي أكنافها كروم على جوانب ذلك الجبل، فيها من العنب العذب، ما لا يُوجد مثله في بلد من البلدان، أمّا زبيبها فيُضرب بحسنه المثل، وهي طيّبة الهواء شامية، وربّما جمد فيها الماء في الشّتاء، وفواكه أهل مكة منها»[5]! ولم تكن تربة يثرب جدباء، أمّا أرض اليمن فسدودها القديمة تشهد لها بالخصب.

---

(1) ابن خلدون، **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 2: كلام ابن خلدون عن المعنى الظّاهر للتّاريخ.

(2) جعيط، **الوحي**، ص 7.

(3) انظر مثلاً:

W. Raven, Sīra, in *E.I* $^{(N.E)}$, Tome IX, p. 686.

(4) **في خطى محمّد**، ص 37. وقد غلّب الكاتب صورة القحط والصّحراء على الجزيرة العربية، وإن أشار إلى وجود مناطق خصبة قليلة، ص 38.

(5) **معجم البلدان**، الطّائف.

وقد يُؤخذ على السّير النصرانيّة قلّة اعتمادها على القرآن، وهو أوّل المصادر التّاريخية الموثوق بها لدى الباحثين المحدَثين شرقاً وغرباً. وإنّ ندرة القرآن في كتاب سلهب، يغضّ من القيمة التوثيقيّة للسّيرة. أمّا القصّ فهو مرتبِكٌ أيضاً، إذ إنّ كثرة الشّواهد في تاريخ المسيحية من كتب الغربيين، يجعل البناء السرديّ للسّيرة متشظّياً، ويكسر نسق الحِكاية. بل إنّ بعض الفصول من كتاب **في خطى محمّد**، جاءت على «هامش السّيرة»، في تقريظ القرآن، والقيم الإسلامية، وفي الإشادة بتراث الإسلام[1]، لكنّها تُسفر عن منزع إلى التّمجيد مطلقٍ، وهو مقصد هذا الفريق من الكتّاب. ومع اعتراف هؤلاء الكتاب بقيمة القرآن في تهذيب الملكة اللّغوية، وهو ما نصّ عليه سلهب: «ولو فكّر المسؤولون في لبنان، مثلاً، باعتماد ما ورد في القرآن من آيات تُعنى بالأخلاق والتّهذيب الاجتماعي، وجعلِها مواداً تُدَرَّس في صفوف معيّنة، فإنّ مثل هذا الإجراء، في حال اتّخاذه، يقترن بنتيجتين عظيمتين: إتقان اللّغة العربية الصّحيحة العريقة، فينجو معظم الطّلاب من اللّكنة والرطانة، ثم تهذيب الطّالب تهذيباً اجتماعياً وأخلاقياً موشّى ببعض خيوط من تقوى وإيمان»[2]. مع هذا الإطراء للعربيّة، نقرأ في الكتاب نماذج متواترة من الأخطاء اللغويّة النّابية كتنوين الممنوع من الصّرف في الشّاهد المتقدّم (مواد)، وتنوين الاسم في عطف البيان في مثل قوله: «انتدب أبو بكر زيداً ابن ثابت. . .»[3].

إنّ أغلب ما وقع بأيدينا من سير النّصارى العرب المحدَثين، سيرٌ تمجيديّةٌ ذات مقاصد سياسية، إنّها بياناتٌ من أجل الوحدة القومية ونقض للطّائفية. . . مقاصدُ سنُوليها النّظر في الباب الثّالث من هذا البحث.

لقد حاول الكُتّاب النّصارى أن يراوغوا فأنشأوا سيراً للرّسول مدّعِين أنّ مسائل

---

(1) هذان الفصلان طويلان أثقلا السّيرة، ص 335-465: فصل «هبة الله»، وفصل «وأشعّت حضارة».

(2) **في خطى محمّد**، ص 359. ويشير لوقا إلى أنّ والده أراد أن يعلّمه اللّغة من خلال دراسة القرآن والعلوم الإسلامية، **محمّد**، ص 14-15.

(3) نفسه، ص 338. وإثبات الألف في مثل ما ذكرنا «قاعدة » ثابتة في الكِتاب، رغم أنّ في ذلك أصولاً، أُنظر: **أدب الكاتب** لابن قُتيبة، كتاب تقويم اليد، باب ألف الوصل في الأسماء.

التّاريخ لا تشغَلهم، لكنّهم لم يُفلِتوا من التّاريخ فجثم على كتاباتهم، وبخاصّة على كبيرهم نصري سلهب الّذي استوفى السّيرة فصلاً فصلاً في كتابه: **في خطى محمّد**. وهم حين ادّعوا الفرار من التّاريخ ولم يستطيعوا، بلبلوا هيكل السّيرة فجاء مُتشظّياً، متلبّساً بالبيان والإطراء لدى الرِّيَاشِي، وبسيرة الذّات لدى لوقا، وبشواغل سياسية لدى سلهب.

ولعلّ قيمة هذه المؤلّفات تكمن في توظيف كُتّابها لثقافتهم المسيحية في قراءة طريفة للسّيرة، وفي إجراء مُناظرات بين تاريخ الإسلام، وتاريخ المسيحية حِجاجاً عن الرّسول. . . مسائلُ نجد لها عرضاً مسهَباً في كتاب نصري سلهب. وههنا يكمن وجه الخِلاف بين الكتابة المسيحية المعاصرة للسّيرة، والكِتابات المسيحية القديمة عن محمّد، إذ مالت كتب النّصارى في القديم إلى نفي نبوّته، والتّشنيع على ديانته (الشّرفي: 1982 [الخاتمة]).

ولا يعني هذا أنّ كلّ ما صنّفه الكُتاب العرب النّصارى المحدَثين عن محمّد، تمجيد وإطراء، فقد استعرضنا جانباً من نقد بعض الآباء البولسيين لكِتاب سلهب، وأشرنا إلى كتاب حديث لصُهيب الرّومي (2006) عن محمّد، يُعبِر عن تمسّك بعض العرب المسيحيين المُعاصِرين بالتُهم القديمة للرّسول والإسلام: السّيف وكثرة النساء. . . وربّما جاء تحامل بعضهم على الإسلام خفِيّاً، وقد أورد حلمي القاعود نماذجَ من شعر إيليا أبي ماضي، تُبطن بعضَ الطّعن على الإسلام، كقوله في إحدى معارك الإنجليز ضدّ الأتراك خلال الحرب العالمية الأولى: [من الكامل التام]

وقَدِ انْجَلَتْ فَإِذَا الهِلالُ مُنكَّس   عَلَـمٌ طَوَتـه رايَـةُ الـصُّـلْـبَـانِ[1]

ولا شك في أن رواج الفكرة القومية، ومسك العرب المسلمين بالسّلطة السّياسية في معظم البلاد العربية، منعَ من انتشار تآليف تُخاصم الرّسول والإسلام جَهاراً، وقد راجت مثل هذه الكتب في الغرب قديماً وحديثاً.

---

(1) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 287.

الاتجاه الثّالث
المنزع الإنساني والاجتماعي في كِتابة السّيرة

أ. مِحْضَنُ الاتّجاه

لم ينج خطاب السّيرة خلال القرن العشرين من تأثير التّيارات الفكريّة والإيديولوجيّة الّتي اكتسحت البلاد العربيّة منذ بدايات القرن. وقد كان للفكر الاشتراكي بالغ الأثر في الثقافة العربيّة، إذ بشّر به بعض المثقفين العرب، وكان شبلي الشّميل (ت 1917) «أوّل من نشر بالعربيّة، فكرة الاشتراكية»[1]، وذهب فرح أنطون (ت 1922) إلى أنّ الاشتراكية دين الإنسانيّة، الذي سيحُلّ محلّ الأديان المنزَّلة[2].

ولم يقتصرْ تأثيرُ الاشتراكيّة على الثّقافة، بل أصاب المجالاتِ الاجتماعية والاقتصادية. وكانت ثورة أكتوبر البلشفية سنة 1917، قادِحاً استلهمت منه شعوبٌ كثيرة الرّغبةَ في تبديل أوضاعِها، وإنشاءَ نظام اجتماعي عادل. وقد اختلف التفاعل مع الدعوة الاشتراكية وتلوّن بالبيئات المحلية الّتي بلغتها، فعَرَفَ العالَم «اشتراكيات» متنوّعة، منها «الاشتراكية العربيّة»[3]، وهي اقتباس ثورة جويلية 1952 بمِصر، وفكر يُنسب إلى جمال عبد الناصر أبرز قادة الثورة، ورئيس مصر من ست وخمسين وتِسعِمائة وألف حتى سبعين وتِسعِمائة وألف، تاريخِ وفاته.

لم نذكر عبد الناصر وثورة يوليو باطلاً، وإنّما وقفنا على علاقة سافِرة بين هذه الثّورة وخطاب السّيرة النبوية بمصر، خلال العقد السادس من القرن العشرين، وقد بدأ ويسلس بحثه الهام عن كتاب هيكل، بالتساؤل: أيَّ كتاب في السّيرة النبوية، قرأ ناصر في شبابه؟[4] ويذكر محمود شلبي أن عبد الناصر انتقد في إحدى خطبه، قلّة

---

(1) حوراني، **الفكر العربي**، مرجع سابِق، ص 258.

(2) نفسه، ص 264.

(3) حول ملامح «الاشتراكية العربية»، راجع:
Francis Bertier, «L'idéologie sociale de la révolution égyptienne», in *Orient*, n° 6, (1958).

(4) افتتح الكاتب بحثه بكلمة يذكر فيها عبد ناصر أنّه طالع في شبابه، كتاباً عن الرسول، ثم =

العناية «باشتراكية محمّد» من قبل الدّارسين، فاستجاب الكاتب بالتأليف في الموضوع[1].

إنّ العلاقة بين ثورة يوليو، وكتابة السّيرة في العقد السادس من القرن العشرين وبعده، علاقة وثيقة، إذ أسهم رجال الثورة في التأليف في سيرة النبيّ محمّد، فألف فتحي رضوان: **محمّد الثائر الأعظم** (1954)، وكان وقتئذٍ وزيراً للخارجيّة في أول حكومة تشكلت بعد الثّورة. خلقت الثورة إذن تحوّلاتٍ في المجتمع المصري بعد منتصف القرن العشرين، وقد احتضنت تلك التحوّلات لوناً جديداً من نصوص السّيرة النبوية، ساير مبادئها وبشّر بها، وربّما أثّر فيها.

أسهم الكاتب والرّوائي المصري عبد الرحمان الشّرقاوي (ت 1987)[2]، ضمن حركة كتابة السّيرة النبوية، في ظل الثورة، بقصّة **محمّد رسول الحرية**، وقد قال الكاتب في مقدمة هذه القصة إنه بدأ العمل فيها سنة ثلاث وخمسين وتِسعِمائة وألف[3]، أي بعد الثّورة رأساً، ممّا يجعل العمل مندرجاً ضمن تيّار التغيير الذي

= يتساءل ويسلس عن عنوان هذا الكتاب، ويقول إنّ الاختيار كان واسعاً أمام عبد الناصر الشاب، لأن الساحة الثقافية بمصر غمرتها تآليف عديدة في السّيرة خلال الثلاثينيات، راجع:
Wessels, *A Modern Arabic Biography*, op. cit., p. 10.

(1) طُبع كتاب محمود شلبي، **اشتراكية محمّد**، أوّلَ مرّة سنة 1962، بالقاهرة، وقد نقلنا كلام شَلَبي عن ويسلس، المرجع السابق، ص 30:
«Maḥmūd Shalabī relates that in a speach ʻAbd an-Nāṣir once commented on the lack of a study of the socialism of Muḥammad».

(2) وُلد الشرقاوي بقرية من قرى المنوفية سنة 1920، وهو في الأصل رجل قانون، إذ أحرز على الإجازة في الحقوق من جامعة القاهرة، ثم اشتغل مُحامياً من سنة 1943 حتّى سنة 1945، وانتقل منذ 1956 إلى مجال الصّحافة، فرأس تحرير مجلة **روز اليوسف**... راجع: محمّد رجب الباردي، **شخص المثقف في الرواية العربية المعاصرة** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1993)، ص 320. ويذكر محمّد خير رمضان أنّ الشرقاوي «تولى بعد قيام ثورة يوليو عدداً من المناصب والمراكز القيادية في مجالات الثقافة والنّشر»، وهذا يُؤكِد قربه من الثورة وأفكارها. **تتمّة الأعلام**، مرجع سابق، مج 1، ص277.

(3) قال الشرقاوي: «لقد بدأت العمل في هذا الكتاب سنة 1953، ولكن هذا شيء لا شأن للقارئ به». لكنه «شيء» يهمّ الباحث بلا شكّ! **محمّد رسول الحرية**، ط 5 (مصر: دار المستقبل، [د. ت.])، ص 8. وقد اعتمدنا على هذه الطبعة في ما يتعلق بمقدّمة المؤلف فقط، أمّا =

أعقب الثورة. وحتى إذا لم نسمع للكاتب، فإنّ قصة **محمّد رسول الحرية** صدرت سنة اثنتين وستّين وتسعِمائة وألف، وهي السّنة نفسها التي شهدت ميلاد «الاتحاد الاشتراكي العربي»، التنظيم الثالث الّذي قاد مصر، بعد هيئة التحرير (1952-1957)، والاتحاد القومي (1957-1962)[1]. وقد حاول عبد الناصر ورفاقه أن يطبّقوا «الاشتراكية العربية» من خلاله هذا التّنظيم.

إنّ كتاب الشرقاوي، يمثل إلى حدّ بعيد، أعمال من سمّيناهم بأصحاب «الوجهة الاجتماعية-الإنسانيّة» في كتابة السّيرة، وجعلهم روبير كسبار ضمن ما سمّاه المنزعَ الإنساني والاشتراكي[2] (Tendance humanitaire et socialisante).

قال الشرقاوي في مقدمة **محمّد رسول الحرية**: «إنّما أكتب سطور هذه المقدمة للّذين استقبلوا هذا الكتاب في طِيبة، وواجهوه بالنقد الموضوعي، عند نشر فصوله على صفحات المساء في العام الماضي. وأكتبها للذين لم يقرؤوا فصوله، وإنّما انتظروا متوقعين أن يجدوا منه كتاباً يُضيف شيئاً مّا إلى السّيرة النبويّة»[3]. فما هو هذا «الجديد»؟ وهل يؤيّد نصّ القِصّة ما كدنا نسهب فيه من حديث عن علاقة ثورة يوليو بخطاب السّيرة المعاصِر لها؟

= الطبعة المعوّل عليها في سائر البحث، فهي: كتاب الهلال عدد 201 (مصر: دار الهلال، 1967)، ولا تتضمّن هذه الطبعة مقدمة المؤلف.

(1) في خصوص هذه التحوّلات السياسيّة بمصر المعاصرة، راجع مثلاً: أحمد فارس عبد المنعم، **السّلطة السياسيّة في مصر وقضيّة الديمقراطية (1805-1987)**، (مصر: الهيئة المصرية العامّة للكتاب 1997)، ص 90 -91، وص 136...

(2) صدر مقال الأب كسبار قبل ظهور كتاب الشّرقاوي، وقد صَنف ضمن هذا التيّار كتابَ فتحي رضوان: **محمّد الثّائر الأعظم** (1954)، وكتابَ خالد محمّد خالد: **معاً، على الطّريق.. محمّد والمسيح** (1958)... وقد رأينا أنّ التّصنيف يجري كذلك على كتاب الشّرقاوي راجع: R. Caspar, «La personne de Mahomet d'après quelques contemporains», op. cit., p. 7.

(3) ص 5، من طبعة دار المستقبل. وإنّنا لنجد هذا التشوق إلى «الجديد» لدى القرّاء وكُتّاب السّيرة سواء، إذ يُسائل جعفر ماجد نفسه في مقدمة كتابه: **محمّد النبي الإنسان**: «لماذا كتاب آخر عن النبي؟»، ط 1 (تونس: منشورات بيت الحكمة، 1991)، ص 7.

ب. رسول بشر، وتاريخ تحكمه السّببيّة

إنّ النزعة «البشرية» في السّير الحديثة، عريقة، تعود إلى مقالات الشّيخ محمّد عبدُه (ت 1905) الذي أراد أن يُدخل الرسول «في حوزة التّاريخ الإنساني» كما تقدّم الحديث بذلك[1]. وقد انطبعت كتابات جماعة التّجديد في خطاب السّيرة بتلك النزعة إلى اعتبار الرسول بشراً. فقيّد الشيخ الثعالبي مقصده من كتابه: **معجز محمّد** (1938)، في إظهار إنسانيّة الرّسول مجرّدةً عن الخوارق والمُعجِزات، عدا معجزة القرآن[2]. أمّا معروف الرّصافي (ت 1945) فقد بلغ الغايةَ القُصوى في إظهار محمّد، شخصية تاريخية «يتعاوره من أحوال البشر ما يتعاور كل إنسان». ويُهاجم الرصافي أخبار الخوارق بقوله: «وإذا دحضنا ما جاء به الرّواة من الأخبار المُلفّقة بما يُكذبها من المعقول ومن آيات القُرآن، لم نر في حياته ما يخرِق العادة، ويُخالف سنّة الله التي لا تَقبَل التّبديل ولا التّحويل». وبما أنّه بشر فلا يخلو من معايب[3]! وعمد كثير من الخائضين في السّيرة النبوية إلى تصدير كتبهم بآخر آية من سورة الكهف [الآية: 110]: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ كفعل توفيق الحكيم في مسرحيته: **محمّد** (1936)[4].

اتبع الشرقاوي سُنّة «المُجدِّدين»، فصدّر قصّة **محمّد رسول الحريّة**، بآية البشرية نفسها التي أُولع بها الجماعة من قبله. وإنّ في اختياره الشّكلَ القصصي لكتابة سيرة النبي، تأكيداً على النزول من «علياء التّاريخ» إلى دروب الناس

---

(1) ذكرنا ذلك عند كلامنا على «الاتجاه التجديدي» في كتابة السّيرة، وهو الاتجاه الذي يمثله محمّد حسين هيكل والثعالبي...

(2) عبد العزيز الثعالبي، **معجز محمّد**، مصدر سابق، ص 13، وص 18.

(3) الرّصافي، **كتاب الشّخصيّة المحمّدية**، مصدر سابق، ص 17 [موضِع جميع الشّواهد التّي أوردناها].

(4) ط 1 (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، 1989)، ص 6.

(5) جاء في كتاب عالم الرواية، أن أصل عبارة "Romanz" اللاتينية، ومنها الفعل "Romancier" بالفرنسية، أي قصّ بلغة العامّة، ص 6. وجاء في موضع آخر من الكتاب، شاهد طويل في «واقعية» خطاب الرواية وقربها من عامّة الناس، وفي تعالي خطاب التاريخ وقربه من سَراة الناس... راجع: =

وشواغلهم[1]، وقد كفانا الكاتب عناء التأويل حين عبّر في مقدّمة القصّة عن رغبته: «أنا لا أقدم كتاباً جديداً في السّيرة [. . .] ولكنّي أردت أن أصوّر قصة إنسان، اتسع قلبه لآلام البشر ومشكلاتهم وأحلامهم»[2]. من هنا بدأ، وظلّ يردد هذا الرأي في ثنايا القصّة، إذ قال في فصل «متاعب جديدة»، بصدد الحديث عن الوباء الذي أصاب المدينة بُعيد الهجرة[3]: «إنْ هو إلا بشرٌ. . بشرٌ مثلهم، لا يملك لنفسه نفْعاً ولا ضرّاً، ولا يستطيع أن يدفع عن نفسه أو غيره المرض أو الموت»[4].

وسيْراً في طريق المجدّدين كذلك صفّى الشرقاوي ما نُسب إلى الرسول من مُعجِزات وخوارقَ، إذ لخّص هذا المنزع في الفصل الأخير من القصّة: «قال كلمته. . ومضى!»، وهو في مرض الرسول، وحِجّة الوداع [السّنة العاشرة من الهجرة]: «ولكن همسات الآلاف تبلغه: «إنّ في وجهه نوراً من الغيب، ويده تمسّ الصّخر فيتفجّر منه الماء». ولكنه حين يسمع هذا يغضب وينفر العرق من جبهته، وينهى النّاس عن أن يُضيفوا إليه ما ليس له. . إنّه يقول: «إنّما أنا بشرٌ مثلُكم»، بشر يحبّ الطِّيب والنساء، وقرّة عينه، في الصلاة!»[5].

ولم يخالفْ الكاتب سلفه محمّد حُسين هيكل (ت 1956) في وصف حملة أبرهة على مكة، إذ فسّر انهزام جيش الحبشة، بوباء الجُدري الذي فتك بأبرهة

= Bourneuf et Ouellet, *L'univers du roman*, op. cit., p. 6 et p. 120.

وقد ذكر الشرقاوي في مقدّمة الكتاب أنه اختار للسيرة «الشكل القصصي، لا شكل البحث»، **محمّد رسول الحرية**، ط 5 (مصر: دار المستقبل، [د. ت.])، ص 8.

(1) نفسه، ص 5.

(2) ذكر ابن هشام في خبر «عن عائشة رضي الله عنها، قالت: لما قدِم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، قدمها، وهي أوبأ أرض الله من الحمّى، فأصاب أصحابه منها بلاء وسقم. . .»، **السّيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 573.

(3) **محمّد رسول الحرية**، كتاب الهلال عدد 201 (مصر: دار الهلال، 1967)، ص 157. وقد بنى الشرقاوي القصة على تسعة وعشرين فصلاً، جعل لها عناوين قصيرة: 1. وُلِدَ الهُدَى، 2. هذا اليتيم، 3. إلى بيت الطاهرة. . . وهي كما ترى عناوين تحاول أن تستوعب السّيرة النبوية بأطوارها جميعاً. وانظر أيضاً في خصوص مسألة البشرية: ص347: «ويؤكد دائماً أنه بشر كالآخرين».

(4) نفسه، ص 346-347.

وجنده، ولم يُشِر ألبتّة إلى «الطّير الأبابيل»، الّتي ذُكرت في سورة الفيل ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ [الفيل: 3-4]، في حين أورد هيكل السّورة بلا تأويل[1]. ولم يسجّل الشرقاوي مُعجزة واحدة من الخوارق المُصاحبة للهجرة النبوية من مكّة إلى يثرب[2]، من مثل التّراب الذي نثره الرسول على رؤوس الفِتية من قريش، أو نسْج العنكبوت على غار ثور الذي أوى إليه محمّد وصاحبه أبو بكر، في طريق الهجرة[3]...

إنّ الشرقاوي لم يأت في نفي المُعجزات، بما لم يأت به هيكل والثعالبي، وبخاصّة معروفُ الرصافي من قبلُ[4]. وإنّما جاوز خطابهم، بكتابة نزع عنها طابَع التقديس جملةً، أو كاد... فتحّدث عن أكل محمّد لما ذُبِحَ للأنصاب، وامتناع زيد بن عمرو بن نُفيل من ذلك[5]! وفي هذا الكلام مخالفة «قاسية» لما استقرّ في أذهان المسلمين من صورة مثالية للرسول قبل البِعثة، صورةٍ تنأى به كثيراً عن مقارفة السوء، إذ تتحدّث المصادر السنّية عن «بشائر النبوّة»، وعن تحنّث محمّد بغار حراء، وغير ذلك من مجافاة الرسول لدين قومه. وتتحدث المصادر الشيعيّة عن عصمة تامّة للرسول قبل البِعثة وبعدها، وتذهب أبعد من هذا، فتجعل آباء النبيّ كافّةً موحِّدين...

---

(1) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 120.

(2) **محمّد رسول الحرية**، مصدر سابق، ص 134-137.

(3) انظر اختصاراً لقصّة الهجرة، ومُعجزاتها في: **مختصر السّيرة النبوية**، لمغلطاي، تحقيق محمّد زينهم محمّد عزب (القاهرة: دار المعارف، 2001)، ص 61.

(4) انظر مثلاً إزراءه ببعض الأخبار، كرواية نور النبوة: «ثمّ إنك تجد لهم روايات مضحِكة، مثل ما ذكروه عن نور النبوة، الذي كان في جبين عبد الله، قبل أن يتزوج آمنة»، ص 102؛ وروايات شق الصّدر التي ردّها، واعتبر الأمر مجرد رُؤيا شخصية لمحمد، ص 103-117. **كتاب الشّخصية المحمّدية**، مصدر سابق.

(5) **محمّد رسول الحرية**، ص 37-38، حيث يقول: «أمّا محمّد فأكل، ولكنّ زيداً آثر الجوع على الشبع من ذبيحة، نُحرت أمام صنم، ولم يُذكر عليها اسم ربّ ابراهيم!...». وزيد بن عمرو بن نُفيل، من بني عَدي بن كعب، وهو عمّ عمر بن الخطّاب، ويُذكر في المصادر ضمن جماعة التمست الحنيفية، دينِ إبراهيم (موحِّدون). راجع: ابن خلدون، **سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 10.

لقد «دنّس» الشّرقاوي خطاب السّيرة منذ أن اختار له الشّكل القصصي، فأضحى محمّد بطلاً تاريخياً، -لا نبيّاً- تجري عليه لغةُ القص: «أوشك رأسك أن يسقط يا محمّد، ولئن سقط رأسك الآن، لانقلبوا على أعقابهم»[1]. وهكذا صدق الكاتب حين قال في مقدمة القصة: إنّه يرغب في تصوير «الجانب الدنيوي» من السّيرة[2]، بل إنه أدرج ما هو روحي ومتعال، في سياق التجربة الاجتماعية والتاريخية، فلم يحظ القرآن نصّاً بمنزلة خاصة كوضعه بين أقواس عزيزية، أو ضبطه لغة وإعراباً... وإنّما يرد في أغلب المواضع محلولاً، «منثوراً» على لسان النبي، ومندرِجا في مسار الدعوة والتجربة، وهذه نماذج تبيّن طرائق حضور القرآن في **محمّد رسول الحرية**:

نماذج من لغة القصّة	السّياق التاريخي	تقدير الآيات المحلولة
* «إنها لكبيرة أن يقتل عبد الله أحداً في الشهر الحرام، ولكن الفتنة أكبر من القتل.. وصدّ الناس عن البيت العتيق وإخراج أهله منه أكبر [...] إنهم ليسألونك عمّا ستصنعه بعبد الله بن جَحش. ولكن جرائم قريش أكبر.. ويسألونك عن الشهر الحرام أقتال فيه، قل قتال فيه كبير»، ص 173.	* بعْثُ عبد الله بن جَحش في السنة الثانية من الهجرة (بعد بدر الأولى).	* ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ﴾ [البقرة: 217].

---

(1) **محمّد رسول الحرية**، ص 224، وقد ورد الكلام في سياق الحديث عن آثار غزوة أُحد، فصل: «لا تهِنوا ولا تحزنوا». ولا يُفهم من كلامنا حكمٌ على عمل الشرقاوي، بل وصف وتحليل فقط، وقد ألمعنا سابقاً إلى أن فعل (Romancier) أي روى تعني في الأصل الترجمة من اللاتينية إلى الفرنسية (لغة العامة)...

(2) **محمّد رسول الحرية**، ط 5 (مصر: دار المستقبل، [د. ت.])، ص 7.

* «فانقطع يُفكر وخرج إلى أصحابه يقول إنه إنّما أخطأ هو وأبو بكر، حين لم يستمعا لنصيحة عمر، فما كان له أن يترك لقريش أسراها لتستعينَ بهم على حربه مرّة أخرى.. ما كان لنبيّ أن يكون له أسرى حتّى يُثخن في الأرض!»، ص 193.	* غزوة بدر العُظمى أو الثانية، في السّنة الثانية من الهجرة.	* ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67].
* «وأخيراً أطلق مُنادياً يدعو الناس إلى ترك الخمر. فقد حُرّمت.. لقد حُرّمت فلا يقربوها.. وعليهم ألا يقربوا الميسر ولحم الخنزير.. وألا يقربوا الفواحش»، ص 228 [طبعة دار الهلال].	* ذكر أصحاب السّير أنّ تحريم الخمرة كان في حصار بني النّضير، سنة أربع من الهجرة	* ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

إنّ طريقة الشرقاوي في استدعاء آي القرآن ألّبت عليه بعض المشايخ، فرفع محمود أبو زهرة تقريراً إلى الأزهر حول كتاب: **محمّد رسول الحرية**، احتوى «مآخذ خطيرة»، منها إنكار الوحي، ونسبة القرآن إلى النبي[1]... ومثل هذه المساجلات عرَفتها مصر الحديثة، منذ جرّ شيخ الأزهر طه حسين إلى القضاء بسبب كتابه: **في الشعر الجاهلي** (1926)، وحكم عليه رشيد رضا بالردّة[2]... فهل خالف عبد الرّحمان الشرقاوي «السنة الثقافية» والبلاغيّة خاصّة، في تعامله مع القرآن؟

إنّنا متى أعرضنا عن منطق السّجال -وما نحن بطرف فيه بأية حال- رأينا أنّ الشرقاوي لم يُفارق سنن العرب في تصريف كلامها، إذ قال ضياء الدّين بن الأثير (ت 637 هـ): «وأمّا حلّ آيات القرآن العزيز فليس كنثر المعاني الشعرية، لأنّ ألفاظه ينبغي أن يُحافَظ عليها، لمكان فصاحتها، إلا أنه لا ينبغي أن يُؤخذ لفظ الآية

(1) نُشر التقرير ضمن مقال لأنور الجندي، في جريدة **النور** (القاهرة)، العدد 97 (18/ 01/ 1984)، نقلاً عن القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 277، هامش 2.

(2) راجع: آدمس، **الإسلام والتجديد**، مرجع سابق، ص 246-252.

بجملته، فإنّ ذلك من باب التضمين، وإنما يُؤخذ بعضُه. فإمّا أن يُجعل أوّلاً لكلام، أو آخراً، على حسَب ما يقتضيه موضعه، وكذلك تفعل بالأخبار النبويّة. **على أنه قد يؤخذ معنى الآية والخبر فيكتسي لفظاً غير لفظه، وليس لذلك من الحسن، ما للقسم الأوّل»**[1].

أراد الشرقاوي بتغييب معالم القداسة والإعجاز عن تجربة الرسول، أن يخاطبَ الناس كافّة، مؤمنين، وغيرَ مؤمنين بمحمّد[2]، فأفضى ذلك إلى اتّباع منهج في كتابة السّيرة، أطلق عليه بعض الباحثين اصطلاح اللائكيّة الميتافيزيقيّة[3] (Laïcisation métaphysique). هذا الفهم المُلتبس للائكيّة لم يستسغه غير المُسلِمين أنفسهم، إذ أنكروا على بعض الكتاب المحدَثين، أن قلّصوا التجربة الروحيّة للرسول، وضخّموا إنجازاته السياسيّة والاجتماعيّة[4]. كما انتقد باحثون عرب المنزع نفسه: «يجب أن نؤكّد [. . .] أنّ الإصلاح الاجتماعي والسياسي ثانوي جدّاً في النبوّة عامّة»[5]. بل ذهب حُسين أحمد أمين أبعدَ من هذا، حين اعتبر الطّور الأخير في كتابة السّيرة «طامّة كبرى»، ورأى أنّ مؤلفات المسلمين عن الرسول خلال القرن العشرين «أبعد ما كُتب في السّيرة عن منطق الدين، إن لم تكن أبعدها عن منطق العلم أيضاً»[6].

نزع الشرقاوي عن تاريخ الدعوة هالة القداسة الّتي أُحِيطت بها منذ القديم، وأخضع التّاريخ لمنطق سببي جلِيٍ، فدعوة محمّد نفسُها جاءت نتيجة لما ساد جزيرة العرب من قلق روحي: «ثم يأتيه من يحدّثه عن رجل باليمامة يُحرّم الخمر، ويدعو إلى الزهد [. . .] ورجل آخر في حضرَموتَ يطوف بحماره يدعو الناس إلى الفضيلة

---

(1) ضياء الدين بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، علّق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبّانة (مصر: نهضة مصر، [د. ت.])، القسم الأول، ص 134.

(2) انظر: **محمّد رسول الحرية**، طبعة دار المستقبل، ص 7-8.

(3) Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., p. 423.

(4) Ibid., p. 535: «J'avoue avoir été quelque peu déçu par la minimisation du côté spirituel dans la vie du prophète, au profit de son action et de ses réalisations politiques et sociales».

(5) جعيط، **الوحي**، ص 103.

(6) حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين**، مرجع سابق، ص 33.

[. . .] مرحى! . . فهو القلق الروحي إذن في كلّ مكان!»[1]. أمّا الأحكام القرآنيّة فتتنزّل في صميم التجربة المحمّدية، إذ نهى الرسول عن الخمرة لِمَا رأى من إفراط حمزة وبعض البدريين في شُربِها: «فإذا هم جميعاً سُكارى، وإذا حمزة في نشوة الخمر يقول لمحمّد: هل أنتم إلا عبيد أحباش! وانسحب محمّد مشفِقاً. . وإنْ هي إلا أيام حتّى كان يطوف بالمدينة مُنادٍ يحمل الأمر بالنّهي عن الخمر. . إنّها لحرام. .»[2]. وحتّى وفاة محمّد بحث لها الشرقاوي عن سبب، إذ عزاها إلى «الألم الذي عرَفه منذ سُمّ خيبر»[3].

رسول بشر يتحرّك في نسق تاريخي قائم على أسباب ونتائج، لا صلة ظاهرة لها بالوحي والتنزيل[4]، عدا بعض الاصطلاحات الإسلاميّة كالتحريم والرّبا وما شابهها. . . لقد عمد «القاصّ» إلى أحداث التاريخ المُتتابعة، فانتظمها طبقَ أسس منطقيّة وسببيّة، وليس ذاك إلا اضطلاعاً بوظيفة مَنْ يكتب الرواية التاريخيّة، إذ غايته أن «يُتيح للقارئ أن يدركَ أسباب ما وقع ماضياً، وما يترتب عليه من نتائج»[5].

لقد خضع عبد الرحمان الشرقاوي لإرث المجدِّدين، فرسم صورة بشريّة جدّاً للرسول، ذهب في بنائها أبعدَ من مذهبهم، فما هو أثر الظرف التاريخي-السّياسي في قصة **محمّد رسول الحرية**؟

ج. اشتراكيّة محمّد: دعوة أم ثورة؟

إنّ مجرّد استقراء لمؤلفات الشرقاوي، يُنبئ عن منزع اشتراكي سافر، فرواية **الأرض** تصوّر الصّراع بين الفلاحين وجامعي الأُتَى. أمّا قصّة **عرابي زعيم**

---

(1) **محمّد رسول الحرية**، مصدر سابق، ص 152.

(2) نفسه، ص 204. وقد ورد الكلام في وصف حال المسلمين بالمدينة بين بدر (فصل «أوّل الانتصارات»)، وأُحد (فصل «ثمن العصيان»).

(3) نفسه، ص 345. ويقصد «بسُم خيبر»، ما رُوِي من إهداء يهودية، شاة مصلية مسمومة إلى الرسول، في غزوة خيبر [السنة السابعة].

(4) لا يعتقدن القارئ أننا بصدد الحُكم على العمل حُكماً دينيّاً، وإنما أردنا وصفه فحسْب، ونص الشرقاوي يخلو فعلاً من «قال تعالى»، و«نزل»، ومن كل عبارة تُحيل على الوحي.

(5) كلمة للوي راي (Louis Rey)، أوردها محمّد القاضي في «الرواية والتاريخ: طريقتان في كتابة التاريخ روائيّاً»، **مجلّة علامات**، مجلد 7، ج 28 (جوان 1998)، ص 113.

الفلاحين[1]، فإنّها تُحيل على فَترة حرجة في تاريخ مصر الحديث، استعرَت فيها مقاومة النّفوذ السياسي والمالي الأوربيَيْن. . . وقد صدرت قصة **محمّد رسول الحرية** بُعيد قيام «الاتّحاد الاشتراكي العربي» بِمِصر سنة اثنتين وستين وتِسعِمائة وألف، فحملت القصّة أطروحة الحزب في التبشير بمجتمع عادل «لا سادة فيه ولا عبيد». لقد التفت الشرقاوي إلى التاريخ من خلال حاضره، وذاك شأن من يكتب الرواية التاريخيّة بحسَب لوكاتش (G. Lukacs). فكيف حدث الالتقاء بين الحاضر والتاريخ في قصّة **محمّد رسول الحرية؟**

يُمكن أن نعتبر السّيرة التي نسجها الشرقاوي في شكل قصصي، قائمة على أطروحة وحيدة هي الصراع بين المستضعفين والسّادة حتى يُقام العدل، وتتحقّقَ المساواة. ويعضُد الفقراء دعوة محمّد، أمّا السّادة فظهيرهم الآلهة والأصنام. وقد شرع الكاتب في بسط هذه الأطروحة منذ الفصل الأول من الكتاب: «وُلِدَ الهُدَى»[2] حيث يصور ولادة الرسول في وسط يُسيطر فيه السّادة على المال، والآلهة، والفقراء جميعاً: «كان المالُ والآلهة والكعبة والمتاع للسّادة، وأمّا الفقراء الذين وقعوا في الشراك. . [. . .] فقد أُلقي بهم بعيداً عن الكعبة ليعيشوا في حيّ ناء عن الآلهة، بعيدا عن قصور السادة المحيطة بالكعبة. . وفي هذا الظلام الجائر العقيم المُضني. . في هذا الليل الرهيب الدّاجي. . وُلِدَ الهُدَى: محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب»[3].

وُلد محمّد في وسط يسوده الجَوْر مثلما بزغت ثورة يوليو 1952 بمصر، في أجواء من الظلم الاجتماعي، تميّزت بسيطرة كبار المالكين، والبرجوازيّة على شؤون

---

(1) الشرقاوي، **عُرابي زعيم الفلاّحين**، ط 1 (مصر: وكالة الأهرام للتوزيع، 1998). وتستحضر القصة ثورة الضابط أحمد عُرابي سنة 1881 ضدّ النفوذ الأجنبي عامة (تركي وأوروبي)، وقد انتهت هذه الثورة بهزيمة جيش عرابي، واحتلال بريطانيا لمصر سنة 1882. راجع: تشنر وآخرون، **تاريخ العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص 199.

(2) يبدو واضِحاً أن عُنوان الفصل مستوحًى من مطلع «الهمزية النبوية» لشوقي:

وُلِد الهُدى فالكائِنات ضياءُ　　　وفمُ الزّمان تبسُّمٌ وثناءُ

(3) **محمّد رسول الحرية**، ص 19. وانظر وصفاً شبيهاً بما أوردناه بالصفحتين: 14 و15 من الفصل نفسه.

البلاد. وقد تضمّن ميثاق «هيئة التحرير» مبادئ اجتماعيّة «كتوجيه النظام الاقتصادي إلى ما فيه تحقيق العدالة الاجتماعية وحسن توزيع الثروة ووسائل الإنتاج»[1].

حاول الشرقاوي جاهداً أن يُقيم تشابُها بين مسيرة الدعوة المحمّدية، ومسيرة الثورة «الناصريّة»، وقد ورد الشّبَهُ في مواطن من القصة غيرَ مقنّع: «لقد أصبحت ثروة مكة في يد عشرات قليلة، بينما عشرات الآلاف يعانون! وأصنام الكعبة راضية عن هذا كلّه»[2]. فلا بدّ والحال هذه أن تتغيّر الأوضاع جملة، وأن يُبنى مجتمع جديد عادل «مجتمع تحكمه الأمانة ورعاية حقّ كل الناس على السواء بلا تفريق: السُود والبيض، السّادة والعبيد، الأغنياء والفقراء، الرجال والنساء، يجب أن يُصان هذا المجتمع الجديد فيُفضح السارقُ ويُعاقب، ويُجزى من خان الأمانة بما أثم، ويُقتل من قتل»[3]. ووسيلة تحقق هذا المجتمع هي بلا ريب الدعوة المحمّدية الّتي عاضدها كما ذَكَر أكثر من مرّة، المُستضعَفون والعبيد[4]، ولاقت صدّاً منيعاً من قبل الأثرياء والتجّار الكبار، فرفضها مستكبرو مكة، وردّها مرابُو الطائف حين أدركوا أنها ستُغري الضعفاء والفقراء «بأن يطالبوا بما يسمّيه هو [محمّد] حقّهم المعلوم في أموال الأغنياء»[5].

إنّ عناصر المعادلة في المجتمع المكّي كما يُصوّره الشرقاوي، تحكمها علاقات صراع وتحالف يُمكن أن يمثّلها المربّع العلامي الآتي[6]:

---

(1) عبد المنعم، **السلطة السياسية في مصر**، مرجع سابق، ص 91.

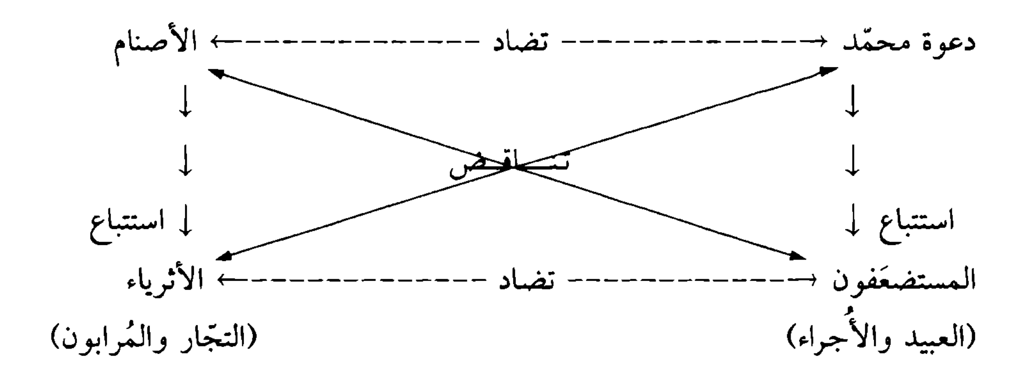
(2) **محمّد رسول الحرية**، طبعة دار الهلال، ص 49.

(3) نفسه، ص 52. وانظر كذلك ص 67، حيث يقول: «هذا العالم المنهار المتشابك الفساد يجب أن يُهدم ليُبنى من جديد..»، وص 299-300 (وصف المجتمع الجديد).

(4) نفسه، حيث يقول في ص 73: «على أنّ دعوة محمّد شاعت بين الأجراء المستضعفين والعبيد يوما بعد يوم..». وتتكرّر هذه العبارات وشبيهاتها في مواضع أخرى: ص 74، وص 126: «وهكذا من وفد إلى وفد.. كل وفد يعتذر بشيء.. فما يبايعه إلا بعض العبيد، والنساء والمستضعَفين والأجراء..».

(5) نفسه، ص 119.

(6) يقوم المربّع العلامي حسَب كورتاس (J. Courtès) على علاقات تضاد (Contraire)، وعلاقات تناقض (Contradictoire)، وعلاقات استتباع (Implication). راجع:
J. Courtès, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Hachette, 1976, p. 56 et suite.



وهكذا تُنسج تناقضات داخل القصّة، وتكون نتيجة التضارب بينها غلبة الدعوة الجديدة، وحسم الصراع لصالح «قوى التغيير». بل إنّ محمّداً يستحيل رمزاً قوميّاً - كعبد الناصر- جاء ليُحَرِّرَ العرب من هيمنة الأمم الأخرى: «إلى متى يظلّ كسرى يحكم أجزاء من بلاد العرب؟ . . وإلى متى تظلّ بعض هذه الأرض تحت سيطرة الروم. .؟ متى إذن يُلقي العرب كلّ هذه الأغلال ويُصبحون أحراراً في أرضهم، إخواناً يعمُر الحبّ قلوبهم. .؟»[1]. ورمزاً اشتراكيّاً عالمياً -مثل مَنْ؟- إذ يذكر الكاتب بصدد حديثه عن رُسل الرسول إلى الملوك[2] أنّ النبيَ يُقاتل دفاعاً عن المستضعَفين، ومن أجل حريّة الإنسان في كل مكان[3].

لقد لخّص الشرقاوي في الفصل الأخير من القصة: «قال كلمته. . ومضى!» الأطروحةَ الّتي ما انفكك يكرّرها منذ الصفحات الأولى، إذ قال: «الإنسان حرّ. . وعمله هو الذي يشكله. . هذا هو ما جاءهم به [محمّد]. . الصدق والبِر ورعاية الوالدين، ومكارم الأخلاق، والرحمة، والعدل والمساواة والشجاعة والكرم، وحق الإنسان في الحرية وواجبه المقدَس في الدفاع عن المستضعَفين، وعن حريّة

---

(1) **محمّد رسول الحرية**، مصدر سابق، ص 125؛ وانظر كذلك ص 328 (عنوان الفصل: «نحو أمّة واحدة. .»).

(2) يذكر أرباب السير أن الرسول بعث «فيما بين الحُديبيّة [السنة السادسة] ووفاته» رجالاً من أصحابه إلى ملوك العرب والعجم دُعاة إلى الله عز وجلّ. ابن خلدون، **سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 60.

(3) **محمّد رسول الحرية**، ص 288.

الآخرين [. . .] لكم عانى في سبيل إقرار كلّ القيم الّتي جاءهم بها، وكافح من أجلها، حتى أصبحت دستوراً لأمّة واحدة، كانت من قبلُ قبائلَ متنافرةً!»[1].

وإننا نرى في هذه الكلمة استيعاباً لروح ثورة يوليو 1952، ولمنزعها القومي-الاشتراكي. فقد كان بعض أعضاء مجلس قيادة الثورة (1952-1956)[2] معتنِقاً للماركسية مثل يوسف صدّيق وخالد محيي الدين، اللذين كانا عضويْن في الحركة الديمقراطية للتحرّر الوطني (حدتو). ولعلّ قانون الإصلاح الزراعي الشهير الذي صدر بُعيد قيام الثورة سنة اثنتين وخمسين وتِسعِمائة وألف، يمثل أهمَ معالم التغيير الاشتراكي في العهد النّاصري، إذ نصّ القانون على تحديد ملكية الأرض بثلاثمائة فدّان للأسرة. وتوزيع الأرضين المنتزَعة على صغار الفلاحين والعمّال الزراعيين، وقد شهد قانون الإصلاح الزراعي تطويراً بلغ تحديد ملكيّة الأسرة بمائة فدّان فقط سنة تِسع وسِتين وتِسعِمائة وألف[3]. وأقرّت الثورة إجراءات اجتماعيّة أخرى كوضع نظام للتأمين يخُصّ العمّال والمستخدَمين في المدن، وإقامة الأبنية الشعبيّة، وتوسيع التعليم العمومي. . . وأصبح القسط الأكبر من الاقتصاد المصري منذ سنة إحدى وستين وتِسعِمائة وألف خاضعاً للدولة، يُسهم العمّال في تسييره[4].

وقد ألهمت هذه الوجهة الاجتماعية-الاشتراكية ذات البعد القومي عدداً من كُتاب مصر المعاصرة وشعرائها، فعبّروا عنها بأساليب تتفاوت في التقنّع، وهي لا محالة سافرة في الكتابات التي اتخذت من حياة الرسول موضوعاً لها، ففي كتابه:

---

(1) نفسه، ص 352-353.

(2) سيطر مجلس قيادة الثّورة على السّلطة بعد قيام الثّورة، حتّى انتُخب عبد النّاصر رئيساً سنة 1956، وقد ضمّ المجلس، ضبّاطاً من مدارس فكرية متنوّعة، اجتمعوا على مبادئ وطنيّة مشتركة. ويُعتبر المجلس ربيبَ تنظيم الضبّاط الأحرار، لكنّ علاقته بجماعة من أولئك الضبّاط ساءت إثر الثّورة، فحُلّ التّنظيم ودخل جميع أعضائه في الحكومة سنة 1954. أُنظر: المنعم، **السلطة السياسيّة في مصر**، مرجع سابق، فصل: «المرحلة الانتقالية الثّورية (1952-1956)».

(3) نفسه، ص 144. وانظر كذلك:

Hourani, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., 1993, p. 505.

والفدّان من مقاييس المساحة، ويُقدّر بـ 4200 م^2.

(4) تشنر وآخرون، **تاريخ العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص 206.

محمّد والقوى المضادّة يسلك محمّد أحمد خَلَف الله سبيل الشرقاوي، في التعبير عن صراع محمّد مع أعداء الدعوة، فيستعير عباراتِ العصر الحديث ومعجمه الاشتراكي في تصوير «جدل» الدعوة: «فالسادة من قريش لا يقبلون أبداً أن يستجيبوا لراع من رعاة الغنم، أي لواحد من الكادحين أو الأجراء»(1). ونجد في القسم الأوّل من الكتاب(2) تجليّاً لمنطق اجتماعي قومي معاً، إذ بُني هذا القسم على «ثلاث مشكلات»، وهي المشكلات الّتي قام بشأنها صراع فكري، ودار حولها الجدل زمنَ الدّعوة. . . وإذا نظرنا في ماهية هذه المشكلات وجدناها معبِرة عن مقاصد الكاتب، ففي المشكلة الأولى، وهي اختيار محمّد بن عبد الله نبيّاً، يقول: «أمّا أبناء الكادحين ممّن يُولدون في الأزقّة والحارات، أو على رمال الصحراء، أو في أيّة بيئة شعبية، فليس من منطق التاريخ أن يُعنى بهم [. . .] ولكن هؤلاء قد يُجبرون التاريخ على العناية بهم»(3). ولا يخفى ما في هذه اللغة من استيعاب لرؤى التيارات الاشتراكية الحديثة، في تعويلها على طبقة العمّال لتحقّق العدالة الاجتماعيّة.

أمّا حديث الكاتب خَلَف الله عن المُشكلة الثانية: «التوحيد بعد التعدّد»، فقد جعله متّكأً للتفكير في مسألة الوحدة العربية: «مشكلة الوَحدة من بعد الفرقة والانقسام، تزوّدنا بالأفكار الرئيسية الّتي يُمكِن أن نعتمد عليها في رسم صيغة للوحدة الوطنية بعد هذه التجزئات الاستعمارية، وفي اختيار الوسائل الكفيلة، والقادرة على تحقيق وحدة عربية»(4). وبهذا تكون الكتابة عن الرسول مدخلاً صريحاً إلى قضايا العصر.

إنّ كتابات الشرقاوي وفتحي رضوان (وزير في حكومة الثورة) وخَلَف الله وغيرهم، اكتنفتها ثورة يوليو، فلم ينج خطاب السّيرة لديهم من التّبشير بالحلم القومي-الاشتراكي، بل إنّ الغلبة في ذاك الخطاب، كانت في أحيان كثيرة للحاضر

---

(1) محمّد أحمد خلف الله، **محمّد والقوى المضادّة**، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1973)، ص 27.

(2) قسّم الكتاب ثلاثة أقسام: مشكلات ثلاث/ الفرقاء في الجدل والحوار/ الغايات والوسائل.

(3) خلف الله، **محمّد والقوى المضادّة**، مصدر سابق، ص 14.

(4) نفسه، ص 5.

وقضاياه، على التاريخ ومنطقه. فكثُر الإسقاط لروح العصر وحداثته الفكرية على مكّة وقريش ومحمّد، وفي حديث الشرقاوي عن مجتمع عادل، لا فرق فيه بين الأسود والأبيض مصداق لكلامنا[1].

لقد قوِي منطِق الثّورة في كتاب الشرقاوي مثلاً، ممّا جعل بعض الدّارسين يقول إنه «صيّر محمّداً ماركسَ قبل ماركس»[2]. ونضيف: إنه جعل من محمّد ناصراً قبل عبد النّاصر! فتحدّث عن مسيرة الثورة، أكثرَ من عنايته بالدعوة المحمّدية.

إنّ أهمّ ما عِيب على هذا الاتجاه الاجتماعي-الإنساني، هو تركيزه على الوجه الإنساني لمحمّد، وعلى رسالته الاجتماعيّة خاصّة[3]، وإغفال الوحي والتجربة الرّوحية، والوضع الاجتماعي «لا يُفسّر النداء الداخلي لأيّ رسول»[4]. وإنّ للتنويه بالوجه الاجتماعي لدعوة محمّد أصلاً في الآداب العربيّة الحديثة، فقبل الشرقاوي، وقبل ثورة يوليو بعقدين من الزّمن أشاد شوقي (ت 1932) «باشتراكية» محمّد في همزيته المشهورة: [من الكامل التام]

الاشتراكِيُّونَ أنْتَ إمَامُهُم ... لَوْلاَ دَعَاوَى القَوْمِ والغُلْوَاءُ

داويتَ متّئِدا ودَاوَوْا طَفْرَةً ... وأخفُّ من بعضِ الدّواءِ الدّاءُ[5]

د. التّاريخ والرواية: تنازع أم تناغم؟

ما جدوى هذا الحديث عن التاريخ والرواية، في عمل يقصد إلى رصد الأفكار، ووُجهات النظر في كتابة السّيرة خلال أواخر القرن التاسعَ عشرَ والعشرين؟

إنّ كتابة السّيرة في الحديث اتخذت أشكالاً شتّى، إذ حاول بعض الكتبة أن

---

(1) **محمّد رسول الحرية**، ص 52.

(2) Wessels, *A Modern Arabic Biography*, op. cit., p. 20: “Muḥammad becomes a sort of Marx before Marx”.

(3) جاء كلام ويسلس في هذا المعنى، لدى استعراضه لبعض الكتابات المصرية المعاصرة لثورة يوليو (كتابات خالد محمّد خالد: **خاتم النبيين** [1955]، **ومعاً على الطريق محمّد والمسيح** [1958]...).

(4) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 142.

(5) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 258-259.

يحافظوا على انتسابها القديم إلى علم التاريخ (علم السير والأخبار)، فأدرج الطهطاوي **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز** طيَّ مشروع تاريخي ضخم هو: **أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل**، أراد منه أن يُؤرّخَ لمصر منذ الأعصر القديمة حتى الفتح العربي. أمّا توفيق الحكيم فقد اختار الشكل المسرحي «لصبّ»[1] السّيرة النبوية في مُؤلَّفه: **محمّد** (1936). وتتلاطم الأجناس في بعض تصانيف السّيرة، حتى أنكَ لا تكاد تَمِيزُ التاريخ من الأدب والخاطرة... مثلما يُلمَحُ في كتاب **محمّد النبي الإنسان** لجعفر ماجد[2]. ومهما يكن في خطاب السّيرة الحديث، من تداخل بين الأجناس والأشكال، فإنّنا لا نعدم فيه زوجين متعاظِلَين هما التاريخ والقصّ، أو ليس التاريخ في جوهره قصّةً وروايةً؟ وهل يمكن أن نتحدّث عن تاريخ غير مرويّ، أو مَقْصُوص (قَصَصٌ)؟ مُحال ذلك، فالعلاقة بين التاريخ والقصّ عريقة، وقد ألمع إليها ابن خلدون (ت 808 هـ/ 1406 م) في معرِض تعليقه على كثير مِمّا يُنقَل من أخبار الملوك الغابرين، فقال: «وهذه الأخبار كلُّها بعيدةٌ عن الصحّة، عريقةٌ في الوهمِ والغلَط، وأشبه بأحاديث القِصَصِ الموضوعةِ»[3]. **فالخبر إذا مازجه شيء من الوهم** -والوهم نسيبٌ للأخبار وخليلٌ- **استحال قصّاً**.

ما كان الشرقاوي بِدْعاً من الكُتاب لمّا اختار شكل القصّة[4] ليصنّف سيرة حديثة للرسول، وقد أصاب حين تحدّث عن «قصّة» ولم يقل «رواية»، إذ إنّ الفُروق

---

(1) عبارة الكاتب في بيان مسرحية **محمّد**: «كلّ ما صنعت هو الصبّ والصياغة في هذا الإطار الفني البسيط [أي المسرحي]»، مصدر سابق، ص 6.

(2) جمع صاحب هذا الكتاب شيئاً من تاريخ النبي، وسِجالاً للمتطرّفين بشِقيهما (السلفيين والمتغرّبين) وخواطرَ أدبيّة... وقد بلغ سيل التلبيس زُباه في خاتمة الكتاب إذ قال: «بينما يدعونا الإسلام، لو فهمناه في جوهره ولبّه، إلى التفكير في القضايا الأساسيّة المطروحة بحدّة وشدّة: الشورى بمعنى الديمقراطيّة، الخلافة بمعنى قضيّة الحكم، الحلال والحرام بمعنى حقوق الإنسان...»، وشتّان ما هما! **محمّد النبي الإنسان**، مصدر سابق، ص 232.

(3) ابن خلدون، **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 9.

(4) ذكر الكاتب أنه اختار شكل القصّة لكتابه: **محمّد رسول الحرية**، ط 5 (مصر: دار المستقبل، [د. ت.])، ص 8.

بينهما جمّة، فمعنى القصّ كما ورد في القرآن، هو «الخبر المقيَّد بالدقّة والصّواب، والحقّ واليقين، والاعتبار والتدبّر»[1]، ومن ذلك ما جاء في القُرآن: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ [آل عِمران: 62]. وهذه مسألة جليلة لأنّ الرواية (Roman/ Novel) تقوم أساساً على التخييل ولا تنقل الحقائق، بل إنّ تطوّر مفهوم «رواية» في القرون الغربية الوسطى كان يعني «كلّ أثر خيالي، ليس له سنَد تاريخي»[2]. في حين أنّ القصّ قد يكون حقائقَ كما رأينا معانيه في القرآن، والسّيرة قريبة من الدلالة الدينيّة لِـ«القصّ». لكن هل نجّى هذا المُصطلح الكاتب من آثام الرواية (الخيال)؟

لقد انتُقِد رُواة الأخبار والأحاديث النبويّة قديماً، وسبب تتبّعِهم، هو ما حوته كتبُهم من أخبار ضعيفة، غير موثوق بصحّتها، فلا يطمعن محدَث مثل الشرقاوي، يستنسخ قصّة السّيرة المشهورة في النجاة ممّا لم ينجُ منه الأوائل. وإنّما سنحاول أن نبحث في جدل التاريخ والرواية[3] في **محمّد رسول الحرية**، وكيف تعايش خطاب نفعي تغِلب عليه الوظيفة المرجعيّة (التاريخ)، وخطاب إنشائي جمالي (الرواية)؟

لا مناصَ من التصريح بدءاً بأنّ قارئ القصّة يدرك ألواناً من التنافر بين التاريخ والسّرد الروائي، إذ تتجلّى منذ الصفحات الأولى (الفصل الأول «وُلِد الهُدَى») رغبة الكاتب في إقحام التاريخ داخل نسق القصّ، فيستطرد معرّفاً بمكّة تعريفاً تاريخيّاً: «كانت مكّة في تلك الفترة من القرن السّابع الميلادي مدينة كبيرة مزدهرة، أُعدّت منذ زمن بعيد لتكون محطة للتجارة»[4]. ومثل هذا الخروج ثقيل في موضعه، لا سيّما وقد سبَقه قصّ إنشائي عن امرأة علِق قلبُها عبد الله، أبا النبي، لِما رأته من

---

(1) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية**، مرجع سابق، ص 49.

(2) Bourneuf et Ouellet, *L'univers du roman*, op. cit., p. 6: «Toute œuvre de fiction qui n'a pas d'assises historiques».

(3) انظر في خصوص هذه العلاقة المعقدة بين التاريخ والرواية: محمّد القاضي، «الرواية والتاريخ: طريقتان في كتابة التاريخ روائيّاً»، مرجع سابق.

(4) **محمّد رسول الحرية**، طبعة دار الهلال، ص 13. وهي الطبعة المعتمَدة في البحث، أما طبعة دار المستقبل، التي أحلنا عليها في ما تقدّم، فلم نعتمد منها إلا على مقدّمة المؤلف (غير موجودة في طبعة دار الهلال).

نور مرتسم بوجهه[1]. . . إنّ الخروج من السرّد الإنشائي إلى الخطاب التاريخي المرجِعي، يكسِر نسق القصّ ويعود بالقارئ إلى «الوقائع»، فيُفيق من حلم وخدَر، هما لا محالة أعذبُ من أيِّ واقع[2].

إنّ عبد الرحمان الشرقاوي يستعيد في قصة **محمّد رسول الحرية**، هيكل السّيرة «المشهور»، من خلال ابن هشام والطبري وغيرهما، فيستنسخ قصّة نذر عبد المطلب، وقصّة بحيرا مع الرسول في رحلة الشام[3]. . . وقصصاً أخرى لا تُخالف ما نقرؤه في السّير القديمة إلا تعبيراً واختصاراً. وعرضُ هذا الهيكل السّائر المشهور للسّيرة في ثنايا قصّةِ **محمّد رسول الحرية**، يقتل كلّ انتظار لدى القارئ، ويعْرِي المجاهل التي قد تؤول إليها الأحداث، فلا يُظفر فيها إلا بما هو معروف، كقوله مستبِقاً أحداثاً ستقع في تاريخ النبي: «سيعرِض الإسلام على الآخرين كما يعرضون هم أشعارهم وأفكارهم، ولا بدّ أن يجد في النهاية قبيلة ينتصر بها، ويُقيم عندها. .

---

(1) القصّة في ابن هشام: «ذكر المرأة المتعرِّضة لنِكاح عبد الله بن عبد المطلب»، **السّيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 176-177.

(2) حول وظيفة الهروب من الواقع الّتي تؤمّنها الحكاية، انظر:
L'univers du roman, op. cit, p. 17: «Ainsi le conte s'identifie à la source avec la rêverie».

(3) روى ابن هشام وكُتاب السير أنّ عبد المطلب بن هاشم، حين لقي من قريش ما لقي عند حفر زَمزَم، نذر: لئن وُلد له عشَرة نفَر، ثمّ بلغوا معه حتى يمنعوه لينحرَنّ أحدهم لله عند الكعبة، فلمّا توافى بنوه عشَرة، أراد الوفاء بنذْره، فخرجت أقداح هُبل على عبد الله، أحبّ ولده إليه، فافتداه بمائة من الإبل. . . والقصة طويلة في ابن هشام: «ذكر نذْر عبد المطلب ذبحَ ولده»، مرجع سابق، ص 172-176. وقد لاحظنا تشابُهاً كبيراً بين عبارة ابن هشام وعبارة الشرقاوي في سرد هذه القصة، والشرقاوي بلا ريب يُضمّن كلام ابن هشام دون أن يذكره (وَضَعَ الكلامَ بين ظُفُرين): «ارجعوا إلى بلادكم ثم قرّبوا صاحبكم من هبل، وقرّبوا عشراً من الإبل، ثم اضربوا عليها وعليه بالقداح. . .»، **محمّد رسول الحرية**، ص 9؛ وعبارة ابن هشام: «فارجعوا إلى بلادكم، ثمّ قرّبوا صاحبكم، وقرّبوا عشراً من الإبل، ثمّ اضربوا عليها وعليه القداح. . .»، **سيرة ابن هشام**، مرجع سابق، ص 175. ويدرَك مثل هذا التشابه كذلك في سرد قصة بحيرى الراهب النصراني الذي أضاف قافلة قريش ومحمّد الصبي، حين ارتحل مع عمه أبي طالب إلى الشام، **محمّد رسول الحرية**، ص 29، و**سيرة ابن هشام** ، ص 199-201 (قصة بحيرى).

وتحبّ دعوته فيجعلها قاعدة مطمئنّة يتجه منها إلى العرب أجمعين. .»[1]. إنّ هذا السرد السّابق مسفِر عن هجرة الرسول إلى يثرب بعد ذلك، فأين «الرواية»[2] في سرد يهتِك ما يأتي من أحداث، وهي منهتِكة أصلاً بمعرفة الجمهور لقصّة السّيرة النبويّة؟!

إنّ مظاهر الروائيّة (الخيال والتخييل) لا تُجاوز في قصّة **محمّد رسول الحرية** شذَرات مبثوثة هنا وهناك، مثلما ورد في معرض الحديث عن مسير الرسول إلى بدر الصغرى[3]: «**ومضى يحدّث رجاله على طول الطريق. . وجد أحدهم متعَباً يلهث على جمله والجمل هزيل أعجف، متعَب. . فقال له محمّد مازِحاً. . «أتبيعني جملك؟» [. . .] ثم أسرع على دابته إلى شاب آخر أجهده الحَرُّ فأخذ يحاوره: «هل تزوجت بعد» فقال الشاب «نعم يا رسول الّله» فسأله: «أثَيِباً أم بِكراً» فأجاب الشاب: «لا بل ثَيِّباً»، فقال محمّد مبتسِماً: «أفلا جارية تلاعبها وتلاعبك؟»**»[4].

إنّ هذه الشذرات الإنشائيّة، تحاول أن تَستدرك ما أغفله خطاب التاريخ من مشاعر، ورغبات وأمور تتعلق بحياة الأشخاص الخاصّة. . .، لكن هل أضاء الكاتب فعلاً ما أظلّه التاريخ؟

إنّ «الراوئيّة» في قصة **محمّد رسول الحرية** لا تتعدّى كما ذكرنا، لمحات إنشائيّة موجزة، قريبة من أسلوب الإخبار والوصف، لا تجرأ على النفاذ إلى صميم الدوائر المعتّمة الّتي تركها التاريخ. ولعلّ طبيعة الموضوع المقدَسة، وطبيعة

---

(1) **محمّد رسول الحرية**، ص 123. وقد ورد هذا الكلام في سياق الحديث عن المواجهة مع قريش والخروج إلى الطائف (فصل «قاتلوا الذين يقاتلونكم»).

(2) يظلّ التشوّق ركنا من أركان القصّ، مهما اختلفت تعريفات الرواية، فالقارئ لا تشدّه أحداث وأطوار يُكشف عنها سلفاً، وإنّما ينتظر صياغة وإخراجاً طريفاً «جديداً» حتى للقصَص المشهور كالسّيرة. ولا نودّ الخوض في مقاربات مستحدثة حطمت الأسس الكلاسيكيّة للرواية (الحكاية والشخصيّة. . .) لأنّ كتاب الشرقاوي خارج عن حدودها [نقصد جهود آلان روب غرييه (A. Robbe-Grillet)، وتيار «الرواية الجديدة» خاصّة].

(3) غزوة بدر الصغرى أو الموعد: موعد ضربه أبو سفيان قبل عام (خلال غزوة أحد) لقتال المسلمين، وقد خرج إلى بدر المسلمون وقريش وحلفاؤها، لكن لم يقع قتال. وكانت هذه الغزوة سنة أربع من الهجرة. ابن خلدون، **سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 50-51.

(4) **محمّد رسول الحرية** ، ص 238-239.

الشخصيّة النبوية المقدَسة كذلك، لا تتركان سبيلاً إلى الحديث عن أشياء قد تصدم الضمير الإسلامي. فلا مجال حين الحديث عن حياة الرسول الباطنة إلا لوصف حزنه في بعض المناسبات أو سروره، وما شابه هذا من مشاعر إنسانية عامّة، إذ جاء في وصف وجْد النبي عام الحزن[1] «الزفرات تتصاعد، والدموع تسيل من عينيه.. ما الذي أعدّت له الحياة بعد..؟ لكم عانى عمّه من أجله، وكم عانت خديجة.. وها هو ذا يَلقى نفسه وحيداً آخر الأمر، زايله ظلّ عمّه. وسيأوي من بيته إلى فراش بارد تنوح فيه الذكريات»[2].

تقلّ مثل هذه اللغة الاستعارية في قصّة الشرقاوي عن الرسول، وتغلِب عليها لغة الإخبار، فتتضخّم الوظيفة الإيديولوجيّة للقاصّ[3]، ويَكثر التبشير بالعدل الاجتماعي و«الاشتراكيّة»، ممّا يجعل من **محمّد رسول الحريّة**، قصّة أطروحة (Roman à thèse) لا تحفل إلا بها، ويجعل من الشرقاوي مؤرّخاً لحاضره أكثر من تأريخه للنبيّ[4].

لقد ضاع التاريخ في قصّة **محمّد رسول الحرية**، لأنّ الكاتب حمّلها ما لا تحتمل من شواغل فكريّة وإيديولوجيّة، و«حنّطها» باستنساخ قَصَصِ السّيرة القديمة إجمالاً، بلا نظر ولا تقليب أو نقد. ولا يسمح منطق القصّ بالنظر والنّقد، وهو ما أدّى بعض الباحثين إلى وسْم السّير السرديّة بالرّتابة[5]. وليس حظّ «الروائية» في

---

(1) هو العام الذي هلك فيه أبو طالب وخديجة معاً، وذلك قبل الهجرة بثلاث سنين، وقد عظمت فيه مصيبة النبي، وأقدم عليه سفهاء قريش بالإذاية والاستهزاء. ابن خلدون، **سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 20-21.

(2) **محمّد رسول الحرية**، ص 116.

(3) يضطلع القاص حسب جينات (G. Genette) بوظائف خمس: وظيفة السرد، ووظيفة التأليف (Régie)، ووظيفة التواصل، ووظيفة الشهادة (علاقة السارد الأخلاقيّة بالحكاية...) [Testimoniale]، والوظيفة الإيديولوجيّة، وهي مجموع التعليقات على الأحداث أو الشخوص، انظر:

L'univers du roman, op. cit., pp. 80-81, note 1.

(4) أُثر عن الأخوين غنكور (Goncourt) قولهما «إنّ الروائي هو مؤرخ الحاضر»، محمّد القاضي، «الرواية والتاريخ: طريقتان في كتابة التاريخ روائيّاً»، مرجع سابق، ص 114.

(5) جعيط، **الوحي**، ص 7.

القصّة بأفضل من نصيب التّاريخ، إذ قُيِّد التخييل بحرصٍ على نقل هيكل السّيرة «المقدَّسة» بلا تصرّف واسع، فلا تحتمل الشخصيّة النبوية أن يُركَّب عليها خيالٌ كثير، ثمّ إن جوهر «الروائيّة» في قصّة الشرقاوي مقتول بضروب من السّرد السّابق، وبمعرفة القارئ لمآل الأحداث من خلال إحاطته بالسّيرة النبوية.

وتسلّطت على التّاريخُ في السّيرة الشّيعية نزعة مذهبيّة، أخضعته لمقالات الإماميّة، إذ قِيست الرّوايات بمِعيارِ الفِرقة، فما خالفها يُشنّع عليه، وما وافقها يُقبلُ قَبولاً حسناً. وعلى هذا النّحو كان نقد الحَسَني لمرويات عُروة بن الزّبير والزّهري، ولأخذ المُحدَثين بتلك الأخبارِ، فالحقيقة التّاريخية حسَب رأيه لا تُوجد إلا لدى مراجع الإماميّة من القدامى والمُحدَثين. وهذا خِطابٌ مذهبي، وشكٌ مذهبي، لا يُضيف شيئاً جديداً إلى ما دوّنه الشّيخ المُفيد وابن المطهّر الحِلّي في السّيرة منذ قرون.

ولم يكن التّاريخ في كثير من السّير النّصرانية المُعاصرة سِوى وسيلة لتحقيق مقاصد سياسية، كالتّوحيد بين العرب النّصارى والعرب المُسلِمين، في مُجتمعاتٍ تتهدّدها الفِتنة الطّائفيّة، إذ أعرض نصري سلهب ولبيب الرِّيَاشِي من قبله، عن الخوض في مسائل السّيرة تقليباً ونقداً لئلا يفْسُد ما أعلناه وأضمراه من دعوة إلى الوحدة القوميّة. ولا تستقيم تلك الدّعوة إلا بتمجيد نبيّ المُسلمين، وباني مجد العرب قديما. فهل يستعصي طلبُ التّاريخ في هذا «اللّون» من السّير الحديثة، وقد وُضِعت في الأصل لمقاصِد غير تاريخية؟

الباب الثالث

وظائف الكتابة الحديثة
في سيرة النبيّ محمّد

مدخـــل

إنّ للكلامِ غاية على حدِّ عِبارة القُدامى، وقد قصدوا بذلك الفائدة التي يُؤدّيها الكلام. ونقصِد بالغاية ههنا فوائدَ أوسعَ من مقاصد القُدامى، فوائدَ تتعلّق بغاياتٍ ثقافيّة واجتِماعيّة، وإيديولوجية وسياسيّة. . . ترمي إلى تحقيقها كُتب السّيرة الحديثة، إذ هي ليست إنتاجاً ثقافيّاً معزولاً عن حركة المُجتمع العربي الحديث، وإن كانت قائمةً على خِطاب تاريخي قديم.

لا ينظر المُؤرّخ إلى الماضي إلا بعين الحاضر، وفي ضوء مشاكله، كما نبّه إلى ذلك إ. كار[1]. وقد بيّنا في ما تقدّم أنّ السّيرة كِتابة تاريخيّة، مهما اختلفت تعريفاتُها، ويكفي في هذا المعنى، أن نُذكّر بأنّ علم التّاريخ قبل نشأة المُصطلح، كان يُعرفُ بِعِلم السّير والأخبار. وسنسعى في هذا الباب إلى الكشف عن البواعث التي جعلت كُتّاب السّيرة في العصر الحديث يلتفتون إلى تاريخ النبيّ محمّد، ويُكثِرون من التّصنيف فيه، على وفرة ما وصل إلينا من سير قديمة.

وقد بدا لنا أنّ خِطاب السّيرة الحديث ينهض بوظائف شتّى، منها ما يُمكِن أن نعتبرَه «هامِشيّاً» بإزاء الوظائف الرّئيسة التي تتصدّرُ شَواغل الكُتّاب، وتَحُوز أوفر حجم من السّير. أمّا الوظائف «الهامشيّة» فإنّها عرَضيّة، ولا يَرِدُ التّعبيرُ عنها صريحاً كالوظائف الرّئيسة. وقد حصرنا الوظائفَ «الهامشيّة» في وظيفتين، نعتقدُ أنّهما بواعِثُ ضمنيّة على تأليف بعض السّير، وهما الوظيفة التّجارية التي نعني بها التكسّبَ بالسّيرة. والوظيفة الإمتاعية وهي تتعلّقُ بِأجناس سرديّة عديدة، وتَتحقّق بما

---

(1) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 68: «L'histoire consiste essentiellement à voir le passé avec les yeux du présent et à la lumière de ses problèmes».

تنطوي عليه السّير من قَصَص، لا سيّما وقد تعدّدت أشكال الكِتابة في السِّيرة حديثاً، على خِلافِ الأنماط الدّينيّة والتّاريخيّة القديمة. إذ كُتِبت السّيرة في شكلٍ مسرحي كمُؤَلَّف توفيق الحكيم **محمّد** (1936)، وفي قالَبٍ قَصَصِي ككِتاب الشّرقاوي **محمّد رسول الحرية** (1962). . .

● **الوظيفة التجاريّة**

هل كانت مقاصدُ كُتّاب السّيرة دينيّةً محضْةً، فلم يبغُوا بها إلا وجه الله كما يزعم بعضُهم[1]؟ إنّ العلاقة بين المعرفة والمنفعة قديمة ومتينة، إذ بيّن فرويد أنّ المعرفة الإنسانيّة رهينة بالمنفعة في تاريخ الاجتماع البشري. والمنفعة التي يعنيها فرويد هي حفظ النّوع الإنساني. وبذلك قُلِبت مُعادلة الفلسفة المثاليّة، إذ ترى أنّ المَنْفَعَة رهينة بالمعرفة[2]. فلا شكّ في أنّ بين المعرفة والمنفعة وشائجَ أصيلة في تاريخ المجتمعات البشرية، يشهد على ذلك ما عرَفَه التاريخ العربي من تكسّب بالشّعر في الجاهلية والإسلام. إذ يذكر ابن رشيق (ت 456 هـ) أنّ الأعشى «جعل الشّعر متجراً يتّجر به نحو البلدان، وقصد حتّى ملك العجم فأثابه وأجزل عطيّته عِلما بقدر ما يقول عند العرب»[3].

وقد تكسّب القُصّاص كذلك، مثلما يُخبر ابن الجوزي (ت 597 هـ) أنّ بعضَهم **«جعلوا القَصَصَ معاشاً يستمنحون به الأمراء والظلمة، والأخذ من أصحاب**

---

(1) راجع مقدّمة محمّد عطية الإبراشي للطّبعة الثانية من: **عظمة الرسول**، حيث يقول: «وقد انتهت - ولله الحمد- الطبعة الأولى من «عظمة الرسول» في مدّة لا تُذكر، مع ضخامة العدد في تلك الطبعة، لأني **لم أبتغ من هذه الكتب الإسلامية إلا وجه الله**»، مصدر سابق، ص 8.

(2) Cf. Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit., chap. XII, pp. 318-319.

ولا يُمكن فهم رأي فرويد إلا بتنزيله في نظريّته الشاملة في مُحرِكات التاريخ البشري، فهي حسبَ رأيه اقتصادية أساساً -مثل ماركس تماماً- إذ إنّ المجموعة البشرية لا تملك ما يُلبّي حاجاتِ أفرادها، فتضطر إلى التقليص في عددهم، وتحويل طاقاتهم الجنسيّة نحو العمل حتى تحافظَ على النوع الإنساني. . . وهكذا تكون مقاصد أيّ عمل نفعيّة (حفظ النوع)، نفسه، ص 306-308.

(3) ابن رشيق، **العُمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تح. محمّد محيي الدين عبد الحميد، ط 5 (بيروت: دار الجيل، 1981)، ج 1، باب: «التكسّب بالشعر، والأنَفة منه»، ص 81.

المُكوس والتكسّب به في البلدان»[1]. ويُذكَر أنّ تميم الدّاري كان أوّلَ من تكسّب بالقصّ في المسجد، على عهد عمر بن الخطاب[2]. فليس القَصص الديني بمعزل عن «المعاش» منذ الصدر الأوّل، والسّيرة ضروب من القصّ يُوسم بالدّيني، لأنه يدور بشخص النبيّ، صاحب الشّريعة. ولا نعتقد أنّ هناك قصصاً بالمساجد يخلو من أخبار النبّي.

بيّنا في الفصل الثّاني من الباب الأول، أنّ مؤلفات السيرة النبوية الحديثة عرَفت رواجاً غيرَ مدافَع، إذ نُشِرت **حياة محمّد** (1935) لهيكل أربعَ عشْرةَ مرّةً حتّى سنة اثنتين وثمانين وتسعمائة وألف! وطُبِعت سيرتا العقاد: **عبقرية محمّد** (1943) وجاد المولى: **محمّد المثل الكامل** (1931) أكثرَ من عشرِ مرّاتٍ. وهذا يدلّ على أنّ بعض السّير الحديثة نَفقت نَفَاقاً (Best-sellers). فهل يجوز أن نتحدّث عن «بيع» ونغفَل عن الرّبح؟

لقد أصبحت السّيرة النبويّة في هذا العصر باباً في التأليف يُدِرّ رِبحاً وفيراً، إذ انعقد بباكستان سنة خمس وسبعين وتِسعِمائة وألف (1396 هـ) مؤتمر للسيرة النبوية، فأعلنت رابطة العالم الإسلامي عن إسناد جوائز مالية هامّة لبحوث مُختارة في السّيرة، فكان الشيخ صفي الرحمان المباركفوري الفائزَ بالجائزة الأولى لكتابه: **الرحيق المختوم** (1976)[3]. وإنّ المشاركة في مثل هذه المُسابقات يُثبت مسعى بعض الكتاب إلى التكسّب بالسّيرة، وهو مسعى لا يُنكَر على أصحابه، وإنّما يُنكَر على بعض الهيئات الإسلاميّة الرّسميّة احتفاؤها بكتب تستنسخ ما أفاضت في بحثه الكتب القديمة، فماذا يُضيف المباركفوري إلى «العَمود» القديم لتاريخ محمّد؟ إنّها سلطة السلفيّة، تمنَح شيخاً من «الجامعة السلفيّة بالهند» جائزة، لكتاب تعبّدي حتّى في شكله وزينته (الطّبعة التي اعتمدنا عليها). وما كان أجدرَ بتلك الهيئات أن تُغدِق بسخاء على مراكز تُغني البحث في الفكر الإسلامي غَناء حقيقيّاً بالانفتاح على الثقافة

(1) أورده عبد الله إبراهيم في: **السردية العربية**، مرجع سابق، ص 63.

(2) أصلان عبد السلام، **قراءة نقدية في كتب السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص 16.

(3) راجع كلمة الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، ضمن كتاب المباركفوري: **الرّحيق المختوم**، مصدر سابق.

الحديثة، ولا يتأتّى ذلك من المديح واستنساخ ابن هشام وكتب الحديث. أمّا التعبّد فالكتب القديمة تُغني فيه، وتُغني فيه عشرات الكتب الحديثة أيضاً!

يقول نبيه فارس: «اكتشف عديد الكُتاب العرب المحدَثين في التاريخ تِجارة رابحة، فغمروا السّوق بمؤلفات أدبية تَحكي سير أبطاله، وأعلامه [...] لقد كان مُعظم «كبار» الكتاب المحدَثين يعتاشون [...] من غنيمة التاريخ الإسلامي ودخله»[1]. ومِصداق هذا الكلام من التاريخ الحديث هيّن إذ يُشير ويسلس إلى أنّ الدّولة منحت طه حسين وأحمد أمين، والعقّاد وهيكل، جوائزَ أدبيّة لأنهم وطّؤوا لغيرهم الكتابةَ في مواضيع إسلاميّة، في أشكال أدبيّة أصيلة[2]. ومن قبلِ ذلك عُوقِب بعض هؤلاء الكتاب لاقترافهم آثام النّقد والشكّ، وأمرُ كتاب **في الشعر الجاهلي** (1926) لطه حسين معروف، إذ جرّ شيخ الأزهر الكاتب إلى القضاء، بِجُرم الشكّ في شعر يُحتَجّ به في إعجاز القرآن[3]... فالسّيرة تجلِب الجوائزَ والصّلاتِ، أمّا الفكر النقدي فيجلِب الويلاتِ! وهو ما أدركه «الجيل المُعاصر من المحدَثين» (عبارة آدمس) فحاولوا أن يُبرِّئُوا أنفسهم من تُهم «الردّة» التي رماهم بها الخاصّة (حُكم رشيد رضا على طه حسين)، وأن يحوزوا منزلةً محمودة لدى عامّة المسلمين بمغازلة ضمائرهم الدينيّة، فكتب طه حسين **على هامش السيرة**، وكتب هيكل **حياة محمّد**...

إنّ «السلطان سوق فما نفَق عنده، أُتي به»[4]. على هذه القاعدة اتُهِم الكاتب النّصراني نظمي لوقا صاحب: **محمّد، الرّسالة والرّسول**، إذ شنّ عليه الشيخ

---

(1) Nabih Amin Faris, «The Arabs and Their History», in *The Middle East Journal*, VIII (1954), p. 155: «Many modern Arab writers have discovered in history a profitable source of income, and have consequently flooded the market with literary productions treating of the lives of its heroes and illustrations men [...] In fact, most of the "great" modern writers live, as it were, on the rich food and fare of Islamic history".

(2) Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., p. 5.

(3) راجع: آدمس، **الإسلام والتجديد**، مرجع سابق، ص 247-249.

(4) ابن قتيبة (ت 276هـ)، **عيون الأخبار**، تح. محمّد الإسكندراني، ط 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994)، مجلد 1، ص 48.

الأزهري محمود بن الشريف هجوماً عنيفاً قال فيه: إمّا أن يكون الكاتب مؤمناً بما يكتب، فيُعلن إسلامه ويجهَر به، وإمّا أن يكون مُقيماً على عقيدته فيكون علمه لا وجه له، إلا أنه تِجارة يستغل بها العاطفة الدينيّة عند من يستغفلهم. ويُشير ابن الشريف إلى أنّ وزير التعليم أصدر قراراً بجعل كتاب: **محمّد الرسالة والرسول**، ضمن مُقرّرات طلاب التوجيهية عند صدوره [1959]، ووُزّعت من الكتاب ملايين النسخ، وكسب المؤلف الألوف، فاستمرأ المرعى، ونشر كتاباً آخر: **أنا والإسلام**[1]. . . وقد صدرت ذاتُ التّهمة مقنّعة عن شيخ نصراني هذه المرّة وهو الأب جورج شحاتة قنواتي، إذ ذكر أنّ السلطة بمصر طبعت خمساً وستين ألف نسخة (65000) من كتاب: **محمّد، الرسالة والرسول**، فوُزّعت عشَرة آلاف على الجيش بالمجّان، ويرى الأب قنواتي أنّ مثل هذا الفكر «المسيحي قليل الثقة بنفسه»، إذ ذاب في محيطه الإسلامي[2].

مهما يكن من اختلاف في تقويم كتب السّيرة الجديدة لدى جمهور المثقفين، فإنّ «التكسّب» ببعضها حاصل، يشهد على ذلك انتشارها الواسع، وكثرة طبعات بعض الكتب مع خبوّ جديدها إزاء القديم المدوَّن منذ قرون خالية.

● الوظيفة السّرديّة الإمتاعيّة

إنّ العلاقة بين السّرد والإمتاع، وثيقة وقديمة، إذ كاد أحد المُلوك الغابرين يُقايض عرشَه بخرافة في حِكاياتِ **ألف ليلة وليلة**. وبواسطة السّرد استطاعت شهرزاد أنّ تمنعَ شهريار من قتل النساء. . .[3]. فللتّخريف والخيال مُتعة في ثقافتنا، لا تُضاهيها متعٌ مادية كثيرةٌ كالرّياسةِ، والمرأة وغيرهما. وقد رُوي عن الخليفة

---

(1) جريدة **أخبار اليوم** (مصرية)، 17/ 3/ 1984. وقد ورد ردّ ابن الشريف تعليقاً على خبر نشرته الجريدة في صدور كتاب: **أنا والإسلام**، لنظمي لوقا. راجع: القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 294، ط 1.

(2) G. Chehata Anawati, «Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien. Positions classiques médiévales et positions contemporaines», in *Euntes Docete*, n° XXXII (1969), p. 451.

(3) راجع: عبد الله إبراهيم، **السردية العربية**، مرجع سابق، ص 5.

الأموي سليمان بن عبد الملك قولُه: «قد ركِبنا الفارهَ، وتبطنّا الحسناءَ، ولبِسنا اللَيّنَ، وأكلنا الطيّبَ حتّى أَجَمْنَاه [مَلِلْنَاه]، وما أنا اليومَ إلى شيء، أحوجُ منّي إلى جليس، يضعُ عنّي مؤونة التحفّظ، ويُحدّثني بما لا يَمُجُّه السّمع، **ويطرَب إليه القلب**»[1].

تتوق نفس الإنسان إلى العجيب، فتسدّ ألوان من الرواية هذه الحاجةَ، فيتحرّر القارئ من حُدود المنزلة الإنسانيّة، ويُحقّق أحلاماً أسطوريّة، دفينة في نفسه، ويفِرّ من عالَم الدّنيا إلى حين، بل يُحقق أمانيَّ يعِزّ نيلُها في الواقع، وهذا بلا ريب يجلِب مُتعة قريبة من مُتعة الحُلْم[2].

لم تكن السّيرة النبويّة منذ القديم بمعزل عن الرّواية والقصّ، ولهذا اعتبرها بعضُ الباحثين المحدَثين نوعاً أدبيّاً أقربَ إلى الرواية التاريخيّة، من التاريخ. وتشهد على ذلك بعضُ كتب المغازي ككتاب وهب بن منبّه (ت 110 هـ)[3]. وإذا اعتبرنا السيرة فرعاً من التاريخ، وكانت من قبلُ أصلاً له (علم السّير والأخبار)، فإنّ التاريخ والرواية في الثقافة العربيّة مُتعاظلان. فهل هناك تاريخ مكتوب بلا رواية؟ وقد بيّن ابن خلدون بحسّه النقدي أنّ «القصص الموضوعة» تُداخل الأخبار «لولوع النّفس بالغرائب»[4]... وفي الثقافة اللاتينيّة يُعبَّر عن الحكاية والتاريخ بلفظ واحد (Historia). وما ذاك بمحْضِ اتّفاق، وإنّما هو تلازم يُعزى إلى المنشأ الواحد في الدّلالة على رواية أحداث متتابعة، «حقيقيّة» كانت أم خياليّة.

ويرى هنري بيريز أنّ «أيام العرب» والسّير كانت ستستحيل رواياتٍ تاريخيةً، لولا مواقفُ العلماء المسلمين منها تحقيراً وتَهميشاً[5]. وهذا لا ينسحب على السّيرة

---

(1) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، مرجع سابق، الليلة الأولى، ص 22.

(2) راجع حول هذه الوظائف التي تؤمّنها الحكاية (conte) والرواية:

Bourneuf et Ouellet, *L'univers du roman*, op. cit., Introduction, pp. 5-34.

وقد اعتمدنا عليه.

(3) Della Vida, Sīra, in *E.I* $^{(A.E)}$, Tome IV, p. 460.

(4) **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 9.

(5) Henri Pérès, «Le roman historique dans la littérature arabe», *Annales de l'Institut d'Études Orientales* (1957), p. 8.

النبويّة بداهة، لأنها «مقدّسة» في الضّمير الإسلامي. لكنّ السّيرة النبويّة تشترك مع سيرِ الأبطال والعُظماء في كونها جميعاً سيراً لأشخاص «تاريخيين»، ممّا يُوثّق العلاقة بين السّير عامّة والرّواية التاريخيّة. وقد عرَفت الرواية التاريخيّة في الأدب العربي رواجاً واسعاً منذ ظهورها في أواخر القرن التاسعَ عشرَ. ولا شكّ في أنّ عامِلاً من عوامل ذاك الرّواج يُرَدّ إلى اضطلاعها بوظيفة أساسيّة هي التسلية والإمتاع. وقد أشرنا، إلى نَفاق كُتُب السّيرة النّبوية الحديثة نَفاقاً مدهِشاً، قد يكون من أسبابه اضطلاعها ببعض ما اضطلعت به الرواية التاريخيّة من تسلية وترويح للخواطر. وفي كلام السّخاوي (ت 902 هـ) ما يُؤكد أنّ في حكايات التاريخ «ما يُسلّي الوجْد من سوء هذا الزّمن الأليم»[1]. ولم يكن «زمن» كُتّاب السّيرة وقرائها في ظلّ الاستعمار الأوروبي، بأقلَّ سوءاً من زمن السّخاوي. وهكذا يتسلّى القارئ العربي بأمجاد الماضي، وبانتصارات النبيّ من سوء وقته في النّصف الأوّل من القرن العشرين.

آثرنا في هذا المدخل أن نفحص عن الوظائفَ «الهامشيّة» فحْصاً عارِضاً، لانحصار منزلتها بين الوظائف الرّئيسة، ولاختِصاصِها بِبعض الكُتبِ دون سائِرها. أمّا الوظائف الرّئيسة، فقد أفردنا لها فُصولاً وافية، لأنّها تستحوِذ على سير كثيرة، وتكون في أحيان رأسَ الأسباب الباعِثة على التّأليف. وتبيّن لنا من النّظر في نماذجَ مختلفة من السّير النّبوية الجديدة أنّ الرّدود على مطاعِن المُستشرِقين، على النبيّ محمّد كاد يحْجُب ما عداه من مقاصدَ لدى كثرةٍ من الكُتّاب. بل مثّل هاجِسَ الجيل الذي كتب في ظلّ الاستِعمار الأوروبي للبلاد العربيّة. ولعلّ هذا الهاجس، هو الباعِثُ الرّئيسُ على تجديد خِطاب السّيرة النّبويّة بمدّه بأسلحة حِجاجيّة حديثة، من أجل الذبّ عن صاحب الدّعوة، والمُحافظة على الكِيان الثّقافي للأمّة العربيّة، وكان قد زعزعه الاستعمار والتّبشير.

وتأتي الشّواغل الإيديولوجيّة والسّياسية في المنزلة الثّانية من مدوّنة السّيرة، إذ اتّضح في الباب الثّاني أنّ نفَراً من الكُتّاب النّصارى وغيرِهم، أعرضوا عن تحقيق التّاريخ، وولّوا اهتِمامهم شطر الأغراض السّياسيّة، كالتّوحيد بين العرب المُسلمين

(1) السّخاوي، **الإعلان بالتوبيخ**، مرجع سابق، ص 49.

والعرب النّصارى، والتّشهير بالصّهيونيّة. . . فاستحالت سِيرة النبيّ مِحمَلاً لآراء سِياسيّة وإيديولوجيّة حديثة.

ونعترِف بصُعوبة تصنيف الوظائف، إذ يترجرجُ بعضُها، فيأبى أن تستوعبه صفة واحدة، كالوظيفة الدّينيّة التي يَجوز اعتِبارها إيديولوجيّة، لأنّ الدّين لدى المُسلِمين مكوّنٌ من مكوّناتها. وباعتِبارِ ما نقرؤه في غير سيرة من مُجادلات إيديولوجيّة لتيّارات فكريّة حديثة. . . لكن لا يُمكِن أن نعتبِر التعبّد بالسّيرة النبويّة إيديولوجيا، إذ هو داخل في باب «عيْش» المُقدّس، وهذا بابٌ نُجحِفُ في وسمه بالإيدولوجيا والسّياسة، لِما حفّ بهما من معاني الحيِلة والمنفعة الماديّة. لكن أجزنا إدراج الوظيفة الدّينيّة ضمن الوظائف الإيديولوجيّة، لوحدة الشّواغل بين الدّين والإيديولوجيا، في ما يتعلّق بتنظيم المُجتمع، ولِقيامهما على أنساق تشريعيّة وفكريّة منسجمة. . . وهذا التّشابُه جعل بعض كُتّاب السّيرة يتّخذون الإسلام إيديولوجيا مُتكاملة في مواجهة إيديولوجيات مُخالفة، وبخاصّة ما سمّوه التيّارات الإلحاديّة.

الفصل الأوّل

الرّدود على المُستشرقين في كُتب السّيرة النّبوية الحديثة

«The earliest Christian reactions to Islam were something like those of much more recent date. The tradition has been continuous and it is still alive».
Norman Daniel, *Islam and the West*

هذا باب من البحث جليل، دقيق يستأهل كتاباً مفرَداً، بل يستوجب تضافرَ جُهود، لتعلّق الردود بكتابات المستشرقين، وقد صُنِّفت بلغات أوروبيّة شتّى قديمة ميْتة كاللاتينيّة، وحديثة كالألمانية والإيطالية وغيرهما، فلا يُمكِن لباحِثٍ فردٍ أن يُحيط بكلّ هذه الألسنة حتى ينفُذ إلى مقالات المستشرقين في صميمها.

إنّ الإخلال بخواص المعاني في نقل آراء الغربيين، مُعضلةٌ تعاني منها بحوث عربيّة كثيرة خاضت في أعمال المُستشرقين، كبحث حمّادي اليوسفي: **مؤرّخو الفرنجة والسّيرة النبوية** الذي «ساح» فيه بلا دليل، واعتمد على ترجمات عربيّة تنقل آراء المُستشرقين[1]، فتحرّفها في أحيان، لأسباب مختلفة، منها الدّفاع عن الرسول و«تلطيف» المطاعن[2]، أو قد يكون التحريف ناجِماً عن سوء فهم للعبارة في لغتها

(1) حمّادي اليوسفي، «مُؤرّخو الفِرنجة والسيرة النبويّة»، (دكتوراه دولة (مرقونة)، جامعة الزيتونة بتونس، 1988). وقد قال في الخاتمة: «بعد هذه السياحة العلميّة في أقطار أوروبا وآسيا وأمريكا الشمالية. . .»، ص 669. ولا ينبئ هذا الكلام بمنهج علمي سُلِك في الرِساله، وإنّما يدُلّ على استسهال للبحث، قلّة تحرّ، وهل يتحقق ذلك دون الرجوع إلى كتابات الغربيين أنفسهم؟

(2) لم ير القدامى حرجاً في نقل مقالات «الكُفّار»، وقد اشتهر قولهم: «حاكي الكفر ليس بكافر»، ابن واصل الحموي، **تجريد الأغاني**، تح. طه حسين وإبراهيم الأبياري (دار إحياء التراث العربي، 1955)، القسم الأوّل، الجزء الثاني، ص 873.

الأصليّة... إنّ مثل عمل اليوسفي لا يخدم العلم والإسلام معاً! أمّا الرغبة في خدمة الإسلام فتظهر سافرة في مُساجلة المستشرقين (الباب الأول من القسم الثاني: «أوهام المستشرقين في بعض قضايا السيرة»)، وفي خاتمة الرّسالة حيث يحضّ الباحث المسلمين على تبليغ رسالة الإسلام إلى الإنسان الغربي الذي: «دقّه الإلحاد ونخرته النظريّات الفلسفيّة الهدّامة ونهشته المفاهيم الماديّة»[1]. فهل إنّ «خدمة الإسلام» تكمن في هذا التبشير الذي يقفز على حقائق التاريخ والاقتصاد والسياسة... إذ كاد الباحث يدعو إلى استعادة الأندلس!

إنّ مثل هذه الأوهام لا تخدم المسلمين البتّة، فهم إلى معرفة دقيقة بما صنّفه المستشرقون أحوجُ، حتى يُتاح لمن شاء من العلماء، أن يقوِّم تلك المصنّفات تقويماً علمياً، فيبرزَ ما فيها من حقّ «ولن يُزري بالحقِ أن تسمعَه من المشركين»[2]. ويبيّنَ تهافت بعض مقالاتها، وهذا يفيد العلم والمسلمين معاً.

قد نكون أسهبنا في التعليق على بحث اليوسفي، وإنّما فعلنا ذلك رغبةَ في أن نُظهر بعض ما حاق بأعمال المستشرقين من تلبيس، وخلط مقصوديْن وغيرِ مقصوديْن. فالأعمال العلميّة حول كتابات الغربيين في السيرة قليلة باللسان العربي سِوى إشارات أو فصول يظفر بها الباحث في كتاب جواد علي: **تاريخ العرب في الإسلام، السيرة النبوية**[3]، أو في كتابَيْ هشام جعيط عن السيرة، وقد أسرفنا في الاعتماد عليهما في هذا العمل بأسره. ثمّ إنّ بعض من تصدّى لعرض مقالات المستشرقين في الرسول كعماد الدّين خليل صاحب: **دراسة في السيرة** (1975)، عوّل على الترجمات تعويلاً. واكتفى بها، إذ نقل آراء كيتاني ونولدكه... من خلال كتاب معرَّب. وهكذا فعل في نقل آراء واط (Watt) وبروكلمان[4]

---

(1) حمّادي اليوسفي، «مُؤرّخو الفِرنجة والسيرة النبويّة»، ص 672.

(2) ابن قتيبة (ت 276هـ)، **عيون الأخبار**، مرجع سابق، ملجد 1، ص 42.

(3) درسنا هذا الكتاب ضمن الفصل الثاني من الباب الثاني: «الاتجاه التاريخي الحديث». وأشرنا إلى أنّ الأستاذ جواد علي، يُعدّ من القلائل الذين يُطمأنّ إلى كتابتهم حول الاستشراق، لحذقه الألمانية والإنجليزية والفرنسية، ولتشبّعه بمناهج المستشرقين حين تلمذ لهم بألمانيا في العقد الرّابع من القرن العشرين.

(4) اعتمد عماد الدين خليل في مقدمة كتابه: **دراسة في السّيرة**، مصدر سابق، على كتاب السير =

(Brockelmann). وبعض هذه الترجمات سقيمة لا تصلح منطلقاً لبحث آراء المستشرقين كترجمة كتاب واط[1]. ويشكّ الباحث في أحيان، في اطلاع بعض الكُتاب على أعمال المستشرقين، إذ تُساق أحكام لا تُطابق محتوى آثارهم، كالذي تقدّم من قول صالح أحمد العلي في طور أندري: إنه امتدح الإسلام في كتابه: **محمّد: الرجل وإيمانه**. وقد بيّنا بجلاء أنّ موقف أندري في هذا الكتاب لا مدحَ فيه ألبتّة، بل ردّاً على «المادِحين» كتوماس كارلَيْل[2] (T. Carlyle)!

لقد بسطنا القول في طرائق تفاعل المثقفين العرب مع الكتابات الاستشراقيّة عن الرسول، لأنّ ما سمّيناه «ردوداً» وثيق الصّلة بتلك الكتابات، إذ ساجل الكُتّابُ العربُ كُتّابَ الغربِ، وردُّوا على مطاعنِهم على نبيّ الإسلام. وقد قوِيت هذه النزعة، في الفَترة التي اكتشف فيها المثقّفون العرب الغربَ، من خلال البعثات العلميّة إلى أوروبا التي بدأت منذ عهد محمّد علي باشا حاكم مصر (1805-1848)[3]. واتصل عرب الشام خاصّة بالغرب بواسطة المبشّرين الذين أقاموا المدارس الدينيّة بلبنان كالكلّية السورية الإنجيلية (1866)، وقد هيأت تلك المدارس

= توماس أرنولد: **الدعوة إلى الإسلام** (مُترجم). وقد نقل منه آراء كيتاني ونولدكه وغيرِهما، ص 21، جميع الهوامش. . . ؛ أما آراء واط وبروكلمان فقد اعتمد فيهِما على ترجمتيْ كتابيْهما: **محمّد في مكّة، وتاريخ الشعوب الإسلامية**. انظر: مقدّمة كتاب عماد الدين خليل.

(1) ترجمة كتاب واط متواضعة من حيث عبارتُها خاصّة، وهو ما يُوقع اللَبس في المعاني، ويتضح هذا من مدخل الكتاب: «من شأن هذا الكتاب أن يثير انتباه ثلاث فئات من القراء: فئة الذين يهمّهم الموضوع كمؤرّخين، وفئة الذين يتناولونه كمسلمين أو كمسيحيين». وهذه الكاف كما ترى في غير موضعها من النظم والنّحو معاً. (وهما واحد)، **محمّد في مكّة**، تعريب شعبان بركات، (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ص 5 وما بعدها [الطبعة نفسها التي اعتمد عليها خليل سابقاً].

(2) عرضنا لموقف العلي، وانتقدناه في: الاتجاه التاريخي الحديث، الفصل الثاني من الباب الثاني. وفي ما يخصّ ردّ أندري على كارلِيل، راجع:
Andrae, *Mahomet*, op. cit., p. 176.

(3) نُظِّمت على عهد محمّد علي بعثات علمية إلى فرنسا، وقد كان الطهطاوي (ت 1873) صاحب: **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، أحدَ أفراد أوّل بعثة سافرت إلى باريس سنة 1826. راجع: جدعان، **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص 117.

أجواء مؤاتية للصّراع الدّيني[1]. ولا شكّ في أنّ الاستعمار الأوروبي للأقطار العربيّة كان «أشدَّ» صنوف الاتصال بالغرب، إذ كان اتصالاً قهريّاً وغزواً، أظلّ المبشّرين بحمايته، فسعوْا في مهاجمة الإسلام ونبيّه، واضطلعت «الوجهة الإسلاميّة» في الفكر العربي -على حدّ عبارة فهمي جدعان- بوظيفة الردّ على الغربيين «والتفتت إلى شتّى أنواع الطعن والنّقد والتجريح التي كانت تُوجّه إلى الإسلام»[2].

فنهض الطهطاوي (ت 1873) بالردّ على مونتسكيو (Montesquieu) في إحدى افتتاحياته لصحيفة **الوقائع المصرية** التي كان يرأس تحريرها (العدد 623، مقال «تمهيد»، غرة ربيع آخر 1258 هـ [1842])، وقد ردّ عليه في خصوص وسمه للحكومات الإسلاميّة بالمطلقة التصرّف[3]. وثار جدل كبير بشأن محاضرة أرنست رينان (Ernest Renan) «الإسلام والعلم» التي ألقاها بالسّوربون سنة ثلاثٍ وثمانين وثمانِمائة وألف، فحاوره جمال الدّين الأفغاني (ت 1897)[4]، وردّ عليه محمّد عبده. وألّف محمّد بيرم الخامس (ت 1889) رسالة وسمها بـ **تجريد السّنان للردّ على الخطيب رونان**[5]. وقد خالف هؤلاء المشائخ رأي رينان في أنّ الإسلام قد

---

(1) الكلية السورية الإنجيلية أنشأها مبشّرون أمريكان ببيروت، وقد أصبحت في ما بعد تُعرفُ بالجامعة الأمريكية (حتى اليوم). راجع: تشنر وآخرون، **تاريخ العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص 209. وحول دور المدارس الدينيّة بلبنان في إذكاء روح الصّراع الدّيني بين المسلمين والمسيحيين، راجع: بحث الأب جورج شحاتة قنواتي بالفرنسية:
Anawati, «Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien», op. cit., p. 416.

(2) جدعان، **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص 185.

(3) مقدمة فاروق أبو زيد لكتاب الطهطاوي: **محمّد صلى الله عليه وسلم**، ج 1، ص 11.

(4) ألقى رينان هذه المحاضرة بالسربون في 29 مارس سنة 1883، وعنوانها الأصلي: L'islamisme et la science، وقد جرت في شأنها محاورة بينه وبين المُصلح جمال الدين الأفغاني، نقلها محمود أبوريّة في كتابه: **جمال الدين الأفغاني**. وقد اطلعنا على طبعة حديثة لِكتاب رينان، ضمّ المُحاضرة وردَ الأفغاني في جريدة **مُطارحات** *Le journal des débats*، وتعقيبَ رينان على هذا الردِ: راجع:
Ernest Renan, *L'islam et la science*, (L'Archange Minotaure, 2007) [Préface de François Zabbal].

(5) راجع كتاب: **محمّد بيرم الخامس، بيبليوغرافيا تحليليّة مع ثلاث رسائل نادرة**، للمنصف بن عبد الجليل وكمال عمران (تونس: بيت الحكمة، 1989).

يكون «عثرة في طريق المسلمين» إلى التقدّم[1]. وذهبوا إلى أنّ الجُمود علّة عرضت للمسلمين، لا صلة له بالإسلام ديناً[2]. ولعلّ أهمّ ما صُنّف في الردّ على الغربيين خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، كتاب **إظهار الحق** (1867) لرحمت الله بن خليل الهندي[3]، وقد ألفه للردّ على المبشر الجرماني فندر (K. Gottlieb Pfander) صاحب كتاب **ميزان الحق**، الذي فاضل فيه بين محمّد والمسيح، فأظهر نبيّ الإسلام جبّاراً، و«نبيَّ سيفٍ»، بينما يُظهر المسيح صاحبَ تعاليم سمْحة[4]

كانت تلك بواكيرَ الرّدود على المطاعن الغربيّة على الإسلام، ثمّ اتسع فيها القول منذ بداية القرن العشرين، فحازت مدوّنة السيرة النبويّة الحديثة نصيباً وافراً من الجدل، ولم تحظ بدراسة وافية شرقاً وغرباً، سوى ما جاء مبثوثاً في دراساتٍ قليلةٍ اهتمّت ببعض كتب السّيرة دون غيرها[5]، أو بضعة مقالات مختصرة لم تستوف الموضوع حقَّه من البحث[6]، في حين حظي الجدل القديم بين المسلمين والمسيحيين باهتمام واسع من لدن الباحثين[7].

---

(1) العبارة للشيخ محمّد عبده وردت في معرض نقل «رأى رينان في الإسلام»، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (مصر: مطبعة الحلبي، 1938)، ص 109.

(2) نفسه، ص 111، وما بعدها.

(3) رحمت الله بن خليل، عالِم هندي، وقد نُفي عنها بسبب معارضته لنشاط المبشِرين الإنقليز في ظلّ الاحتلال البريطاني، فاستقرّ بمكة، وأسّس بها المدرسة الصّولية. وقد نُشِر كتاب: **إظهار الحق** أوّلا بالقسطنطينيّة سنة 1867، ثمّ نُشر بالقاهرة سنة 1891.

(4) كان فندر خادماً في مجال التبشير بالهند، وقد تُرجِم كتابه: **ميزان الحق**، إلى العربيّة، فنُشِر بلايبزك (Leipzig) سنة 1865، ثم بمصر سنة 1915 . . . راجع دراسة ج ش قنواتي المذكورة سابقاً (بالفرنسية، ص 416-418) حيث يقدّم عرضاً مفيداً لكتاب فندر.

(5) اهتمّ وسيلس مثلاً بالعلاقة بين حياة محمّد لهيكل، وكتابات المستشرقين في خاتمة بحثه:
Wessels, *A Modern Arabic Biography*, op. cit., "The relationship of Ḥayāt Muḥammad to the works of the orientalists", pp. 205-241.

(6) لا نعرف من هذه المقالات أكثر قرباً من موضوع الردود من دراسة بالفرنسية لمحمود مراد:
Mourad, «La critique historique occidentale», op. cit., pp. 95-110.

(7) نذكر هنا ثلاثة أعمال مفيدة بثلاثة ألسنة:
- عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى، إلى نهاية القرن الرّابع/ العاشر** (تونس: الدّار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، 1986). وهذا الكتاب في الأصل دكتوراه دولة قُدِّمت بتونس سنة 1982.

=

إزاء ما ذكرنا من تلبيس في نقل مقالات المستشرقين، ونُدرة العناية بالرّدود العربيّة الحديثة عليهم، رأينا أن نبدأ بعرض أهمّ مقالات الغربيين في محمّد النبيّ، وبخاصّة تلك التي نالت قدْراً وفيراً من الرّدود. وقد آثرنا أن نبحث عن تلك المقالات في مظانّها، أي في المصادر الغربيّة نفسها، وما دام النّفاذ إلى جميع المصادر مُحالاً في مثل هذا العمل اليسير، لكثرتها ولتعدّد لغاتها، فقد لجأنا إلى ما صنّفه الباحثون الغربيّون عن المستشرقين، لأنّ بواعث التبديل تنعدم لدى هؤلاء الباحثين، إذ يشتركون مع المستشرقين في العقيدة والثقافة في الغالب، ويُحيطون بالألسنة الأوروبية إحاطة حسنة.

1.1. جوامع المقالات الاستشراقية في محمّد

أ. أجداد المستشرقين

لا مناصَ ههنا من أن نستبق التفاصيل -كما فعل غيرنا[1]- فنقرّر أنّ جملة من مقالات المُستشرقين المحدَثين وحتّى المُعاصرين، ضاربة في القِدَم، أُلِفت خلال القرون الإسلاميّة الأولى، إذ «يُعدّ «يوحنّا الدّمشقي»، ممهّدَ الجادّة للمستشرقين المعروفين بتحاملهم على الإسلام، فأكثر ما يزعمونه ويذكرونه عنه، هو ممّا كان قد قاله ودوّنه قبلهم بما يزيد على ألف عام»[2]. ونجد نظيراً لهذه الكلمة في كتاب

- Adel-Théodore Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)* (Leiden: Brill, 1972). =

- Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).

وقد اهتمّ دانيال بمدوّنة «اللاتينيين» ضدّ الإسلام، لكنه وسّع البحث في الفصل العاشر، فبلغ العصرَ الحديث. وهذا الكتاب نفيس في بابه.

(1) بدأ نورمن دانيال كتابه **الإسلام والغرب**، بقوله إنّ مواقف المسيحيين القدامى من الإسلام، تشبه إلى حدّ بعيد، مواقف المسيحيين المحدَثين، وقد صدّرنا هذا الفصل بتلك الكلمة لأنها من «جوامع الكلم»:

Daniel, *Islam and the West*, p. 1.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 26. وقد ورد كلام جواد علي عن يوحنّا الدّمشقي ومقالاته بالصّفحات: 25-26، فلن نكرّر الإحالة عليها.

نورمن دانيال (Norman Daniel)[1].

توفّي القديس يوحنّا الدمشقي سنة تِسعٍ وأربعين وسبعِمائة من الميلاد [131 من الهجرة]، وهو من أسرة شريفة، كانت ذات حُظوة لدى الأمويين، إذ كان والده في خدمتهم، وكان هو نفسُه من رجال البَلاط الأموي بدمشق، مستشاراً في الأمور الجليلة. وقد حذِق يوحنّا السريانيّة واليونانيّة، وأحاط بعلم العربيّة. أمّا مقالاته في الرسول والإسلام عامّة، فهي:

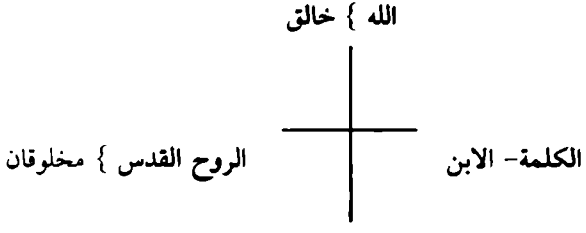
- نبوّة محمّد كاذبة.
- قرآن مَنْحُول لله، قَصْد تبرير شهوات جنسية (قصة زينب وزيد).
- لُقِن محمّد الإسلام من قبل راهب أريوسي[2].
- اعتمد محمّد على علم بَحيرا الرّاهب.
- نسب يُوحنا الإسلام إلى الهُرطقة (Hérésie).
- ظهور الإسلام، علامة من علامات الدجّال (Antéchrist).
- انتقد الدِّمشقي القِطاع «الوثني» في الإسلام كتقبيل الحجر الأسود. . .
- انتشر الإسلام بحدّ السّيف لا بالمُحاجّة.

---

(1) Daniel, *Islam and the West*, p. 3: "St John was the real founder of the Christian tradition".

وقد تحدّث دانيال عن يوحنّا الدّمشقي في مقدّمة الكتاب: ص 3-5.

(2) أريوس قَسّ إسكندري، قدّم تصوّرا للثالوث يخالف السّائدَ، إذ رأى أنّ الله خلق الكلمة، ثمّ خلق الكلمة الابن بدوره كائناً آخر هو الروح القدس:



وفي هذه المقالة غضّ من التجسّد والفداء، وقد نَفى الإمبراطور قسطنطين أريوس، ثمّ انعقد المجمع المسكوني الأوّل (Oecuménique) بمدينة نيقية (Nicée) [تركية] سنة 325 م، للبتّ في «فتنة أريوس». راجع: الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 86-87.

إنّ يوحنّا الدّمشقي يختصر مقالات المُجادلين النّصارى الأُول، ويختصر كذلك جملة من مقالات المُجادلين اللاحقين. . .

ب. القرون الوسطى

جرت عادة الباحثين أنّ يُقسموا تاريخ الغرب إلى حِقب مُتعاقبة، وتندرج القرون الوسطى بين العصر الكلاسيكي والأزمنة الحديثة التي تبدأ مع عصر النهضة. وقد حدّ علماء أوروبا نهاية العصر الكلاسيكي بتاريخ سُقوط الإمبراطورية الرّومانية بالغرب سنة سِتٍّ وسبعين وأربعِمائة من الميلاد. أمّا الأزمنة الحديثة[1]، فتبدأ مع سقوط الإمبراطوريّة البيزنطيّة سنة ثلاثٍ وخمسين وأربعِمائة وألف، أو بُعيد ذلك (أواخر القرن XV).

وقد ظهر في صُلب الإمبراطورية البيزنطية، وفي غيرها من الأمصار الإفرنجية مُجادِلون مسيحيون، كرّروا ما قاله أسلافهم، وتأثروا برسالة أندلسيّة تُنسب إلى عبد المسيح بن إسحق الكندي، كُتبت خلال القرن العاشر الميلادي[2]، وتَرجمها إلى اللاتينيّة بُطرس الطُليطلي (Pedro de Toledo)، برعاية الرّاهب الفرنسي بُطرس المحترم (ت 1156 م) (Pierre le Vénérable) رئيس دَيْر كلوني[3] (Abbé de Cluny).

تُصوّر الرّسالة النبيّ «غِلّيماً» و«قاتِلاً» وتنتقد الجهاد[4]. وقد ظلّت «حُجج الرسالة» تظهر فتعيد الظهور على هيئات مختلفة، في كثير من الأعمال المسيحيّة»[5]. ويُمكن أن نختصر باقي مقالات المُجادلين النّصارى خلال القرون الوسطى في قولهم بتعارض القرآن مع العقل، وفي غمزهم على «وثنيّة» الإسلام،

---

(1) عرضنا لهذه المسألة في الفصل الأول: «نقد الأصول» من الباب الأوّل.

(2) Daniel, *Islam and the West*, pp. 6-12.

ورد حديث دانيال عن «الرسالة» في الصّفحات المذكورة، وقد اعتمدنا عليه.

(3) راجع حول بطرس المحترم، وأعماله: بدوي، **موسوعة المستشرقين**، مرجع سابق، ص 110-111.

(4) Daniel, *Islam and the West*, p. 6.

(5) Ibid, p. 12: "The Risalah's arguments appear and reappear in different forms in different Christian works".

وقولهم إنّ عبادات المسلمين لا طائل منها. وقد نسب المجادلون الإسلام إلى الهُرطقة، بل اعتبروه جامع الهُرطقات (دانيال: The sum of all heresy). ولم يروْا في محمّد سوى متنبٍّ، أخذ تعاليمه من هراطقة النّصارى، ومن يهود. وقالوا إنّ وصف الجنّة في القرآن، حسّيٌ يُناقض خِصال العِفّة، ويُناقض العقل. ولم يفرّقوا بين الرسول والإسلام، إذ عكسوا صورة محمّد على دينه: دين عنف وقوّة[1]...

إنّ أهمّ مطاعن أهل القرون الوسطى على الرسول هي: نشر الدعوة بقوّة السّلاح، و«الرّخص» الجنسية[2]، وهي المطاعن التي ستتوارثها أجيال الغربيين ممّن كتب عن الإسلام، وستكون قُطب الرّحى في ردود الكُتاب العرب المحدَثين. ونختم حديثنا في مقالات المجادلين لهذا العصر الوسيط بكلمة لعادل تيودور خوري: «إنّ حكم المجادلين على الإسلام ليس في صالحه وسلبي أساساً. ويُمكن تلخيصه في العبارات التالية: محمّد نبيّ كاذب، والقرآن كتاب مزيَف، والإسلام دين مزيّف... ماذا يتميّز به؟ عقيدة (...) تقدّم أخطاء شنيعة عن الله -أخلاق منحلة تشجّع على الفُجور، وتشريع يساعد أوضع غرائز الإنسان، ويُكرّس الرّذيلة مستهينا بالفضيلة- وأخيراً عِبادات لا طائل من ورائها: وضوء، صلوات، وطقوس في الحجّ مأخوذة من عادات العرب المشركين»[3].

لقد تشكّلت صورة الإسلام في الغرب إبّان القرون الوسطى (القرون 12 و13 وبداية 14) من خلال استيعاب مقالات المُجادلين البيزنطيين الشرقيين، ثمّ استقرّت تلك الصّورة في المِخيال الغربي منذ أواسط القرن الرّابعَ عشرَ، وما فتئت تؤثر في الأجيال الغربيّة حتى يوم النّاس هذا (دانيال: 1960).

---

(1) ما أوردناه من حديث في مقالات المجادلين خلال القرون الوسطى، اعتمدنا فيه أساساً على كتاب نورمن دانيال المذكور آنفاً، ص 272-275.

(2) Daniel, *Islam and the West*, p. 274: "The two most important aspects of Muhammad's life, Christians believed, were his sexual license and his use of force to establish his religion".

(3) نقلنا هذه الكلمة عن الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 516. وهي مأخوذة من كتاب خوري:

Adel-Théodore Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e s.)* (Louvain-Paris: 1969), pp. 312, 315-316.

ج. عصر النّهضة والأنوار وما بينهما

هناك شبه إجماع لدى الدّارسين الغربيين على أنّ النهضة (Renaissance) الأوروبيّة بدأت في أواخر القرن الخامسَ عشرَ، وتواصلت حتّى النّصف الثاني من القرن السادسَ عشرَ[1]. أمّا عصر الأنوار فلا خِلاف في دلالته على الحركة الثقافيّة والفلسفيّة التي شهدتها أوروبا في القرن الثامنَ عشرَ، وقد عبّرت **دائرة المعارف الفرنسيّة**[2] (*L'encyclopédie*) عن روح تلك الحركة، أي الدّعوة إلى الفكر المُستنير، ونبذ التعصّب ومُناهضة الحكم الاستبدادي. وقصَد رموز فكر «الأنوار» من أمثال فولتير (ت 1778) (Voltaire) ومونتسكيو (ت 1755)... إلى تحقيق الحرية في معانيها المختلفة، من فكريّة وحرية تعبير ونشر[3]... فما هو جِمَاعُ مقالات هذه الأعصر الأوروبيّة في محمّد والإسلام؟

يذكر دانيال في كتابه عن **الإسلام والغرب** بوليدور فيرجل (Polydore Vergil) مثالاً لكتبة عصر النهضة الذين ثبّتوا المطاعن القديمة على الرّسول، كتُهمة الصّرْع، وعشق النساء، وانتشار الإسلام بالسّيف[4]. وقد واصل أولائك الكُتاب ترديد المقالة القديمة: إنّ محمّداً مسيح دجّال[5]. ولم يأتِ الرحّالة الغربيون إلى بلاد الإسلام في القرن السّابعَ عشرَ بجديد يُذكر في حديثهم عن الإسلام والرّسول، إذ لم يستندوا إلى تجاربهم الخاصّة، بل اعتمدوا على ما ورِثوه من مقالات أهل القرون الوسطى[6]. فتواصل التشهير بعِشق محمّد للنّساء، وتلاعبه بالتعاليم حتى تناسِبَ

---

(1) بحثنا هذه القضيّة في الفصل الأوّل: «نقد الأصول» (1. 5. فجر التآليف الحديثة) من الباب الأول. وقد ذكرنا أنّ بعض مُؤرِّخي فرنسا حصروا فَترة النّهضة بين سنتيْ 1490 و1560 (1855: J. Michelet).

(2) أشرف على هذه الموسوعة المفكر الفرنسي ديدرو (ت 1784) (Denis Diderot)، وقد ظهرت في مجلّدات عديدة بين سنتي 1751 و1772.

(3) هربرت فيشر، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، ترجمة زينب عصمت راشد وأحمد عبد الرّحيم مصطفى، ط 3 (مصر: دار المعارف، [د. ت.])، ص 342.

(4) Daniel, *Islam and the West*, pp. 279-280: "Sexual endulgence and the use of arms in the spread of Islam he emphasised in the familiar ways".

(5) Ibid., pp. 280-281.

(6) Ibid., p. 282.

جميع مظاهر المُتعة الجسدية[1] . . .

ولا يسَع الباحث إزاء هذا الجُمود في مقالات الغربيين في محمّد والإسلام، إلا أنْ يقول ما قاله دانيال نفسه: إنه لَعجب، أن يُكرِّر [الرحّالة] تفاصيل المطاعن القديمة، مطاعن القرون الخالية![2] فالإسلام عند هؤلاء الرحّالة متين الصّلة بالهُرطقات القديمة، وقد أملى محمّد القرآن لتبرير سلوكه السّياسي، وليُضفي طابَعاً شرعيّاً على ميله إلى النساء، وليبرّرَ شهواتِ العرب لذاك العهد. . . وظلّ الاعتقاد بأنّ الإسلام دين قوّة، راسخاً في أذهان كتاب القرن السّابع عشر[3]. فهل غادر المجادِلون من متردَّم؟!

لم تكن مقالات عصر الأنوار في محمّد والإسلام أقلَّ حُلكةً من مقالات القرون الوسطى، فصورة نبيّ الإسلام لدى فولتير قُدّت من أبشع المطاعن القروسطية القاتمة[4].

ألّف فولتير سنة اثنتين وأربعين وسبعِمائة وألف مسرحيّة: **التعصّب أو محمّد النبي**، وأهداها إلى البابا بَنوان الرّابِعَ عَشَرَ (Benoit XIV). وقد جاء في هذه الرّسالة: «أرجو أن تقبلَ قداستُكم من رجل شديد التواضع، لكن من أكثر النّاسِ حُبّاً للخير، إهدائِيَ مُؤَلَّفاً في الردّ على صاحب ديانة كذوب، ومُتوحِشة. إلى مَنْ سِواك أستطيع أن أُلقيَ هِجاءً لقسْوة نبيّ دجّال وأخطائه، يا خليفةَ المسيح، المُؤمِن بإلاه السّلام والحقِ؟». ويَختِم فولتير الثّائر على «التعصّب» و«القديم» رِسالتِه بالسُجود

---

(1) يورد دانيال فقرة بالإنجليزية الكلاسيكيّة لأحد الكُتاب تصوّر «النهم» الجنسي للنبيّ محمّد:
Ibid., p. 282.

(2) Ibid., p. 282: «It is so astonishing how even the details of their criticisms were repetitions passed down over centuries».

(3) Ibid., p. 283.
ويذكر دانيال في خُصوص تهمة العُنف المنسوبة إلى الإسلام، أنّ الحروب الصليبيّة لا تزال حيّة في أذهان كتّاب القرن السّابع عشر، وقد زاد في تغذيتها التوسّع العسكري العثماني، ص 382، هامش 8.

(4) Ibid., p. 289: «Voltaire's attitude at this time was compounded of the worst aspects of medieval obscurantism».

لتَقبيل قَدمَي البابا الطّاهِرتين[1]. فللّه دَرّه من بطل مُدافِع عن الجديد! وقد أثار هذا الإهداء حفيظة توفيق الحكيم، وهتك أقنعة فولتير «المفكِّر الحر»، فقرّر الردّ عليه في مسرحيّة **محمّد**[2].

يصوّر فولتير في مسرحيته محمّداً مُنافِقاً:

Dieu que j'ai fait servir au malheur des humains
Adorable instrument de mes affreux desseins

ومعناها مع شيء من التصرّف في لفظ البيتيْن:

هذا الربُ اتّخذته وسيلة مناسِبة لبؤس البَرِيَّة
مطيّةً سحريّة، أركَبها لأدرك مآربي الدَنِيَّة[3]

وقد هاجم فولتير في رسالة إلى ملك بروسيا (20 جانفي 1742) من يُدافع عن محمّد من الغربيين، وقال إنه لا يُمكن الدّفاع عن تاجر جِمال يُدبّر ثورة بمدينته، ويدّعي أنه نَاجَى جبريل، وتلقّى من السّماء هذا الكتابَ المبهمَ، الذي يصدِم المنطق في كلّ صفحة. ولا يُمكن الدفاع عن رجل يذبّح النّاس، ويسبي النسوة ليجبرهنّ على الإيمان بكتابه[4]. ولم يغيّر فولتير هذه النظرة كثيراً في كتابه اللاحق: **مقال في القيم الأخلاقية** (*Essai sur les mœurs*) إذ اعترف بمواهب محمّد، لكنه هاجم «عنفه» و«قساوته» ولم ير في الإسلام شيئاً جديداً[5]. . .

---

(1) Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète,* représentée la première fois en 1742 (Paris: 1825), p. 9: «Votre Sainteté voudra bien pardonner la liberté que prend un des plus humbles, mais l'un des plus grands admirateurs de la vertu, **de consacrer au chef de la véritable religion un écrit contre le fondateur d'une religion fausse et barbare**» (Paris, 17 Auguste 1745).

(2) Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad*, op. cit., pp. 10-11.

(3) Voltaire, *Le fanatisme*, Acte V, Scène IV, pp. 279-280.

(4) Ibid., pp. 17-18: «Un marchand de chameaux excite une sédition dans sa bourgade; qu'associé à quelques malheureux coracites, il leur persuade qu'il s'entretient avec l'ange Gabriel; qu'il se vante d'avoir été ravi au ciel, et d'y avoir reçu une partie de ce livre intelligible qui fait frémir le sens commun à chaque page; que pour faire respecter ce livre, il porte dans sa patrie le fer et la flamme; qu'il égorge les pères; qu'il ravisse les filles».

(5) Andrae, *Mahomet*, p. 174.

راجت آراء فولتير، فأثرت في بعض مفكّري عصر الأنوار من أمثال ديدرو (ت 1784)، الذي اعتبر محمّداً أكبر عاشق للنّساء، وأكبرَ عدوّ للعقل عرَفه التاريخ[1]. وهكذا ظلّت سُنة الأوّلين مُستحكِمةً في أذهان مفكِرّين وهبوا أنفسهم للدّفاع عن الجديد ومُحاربة التقليد!

د. القرن التاسعَ عشرَ والعُقود الأولى من القرن العشرين

إنّ مقالات الغربيين في الرّسول خلال القرن التاسعَ عشرَ وبدايات العشرين، هي التي تسنّى للكتاب العرب المحدَثين أن يطلعوا عليها في لغاتها الأصليّة، أو أن يقرؤوا عنها في الكتب... فشكّلت تلك المقالات محاورَ ردودهم، وقلّما نجد عناية من لدنهم بكتابات الطبقة الثانية من المُستشرقين في القرن العشرين، طبقة واط صاحب كِتابيْ **محمّد في مكّة** (1953)، و**محمّد في المدينة** (1956)[2]. وطور أندري صاحب كتاب: **محمّد، حياته وتعاليمه** (1930)[3]... فما هي أهمّ الأعمال الغربيّة عن الرّسول في هذا العهد؟ وما هي كبرى مقالاتها؟

ظهرت بأوربا منذ بداية القرن التاسعَ عشرَ كتبٌ عديدة تبحث في حياة محمّد[4]، وقد استقطب بعضها دون الآخر، اهتمام كُتاب السّيرة من العرب، فتصدّوا لمجادلتها والردّ على أصحابها. وسنحاول في ما يأتي أن نعرّف بهذه التصانيف التي يتواتر ذكر أصحابها في مدوّنة السّيرة الحديثة:

- صنّف المُستشرق الأمريكي واشنطن إرفنج سيرة للرّسول سنة 1849[5]، وقد ردّ عليه هيكل في حياة محمّد...

---

(1) Ibid.

(2) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (London: 1953).
- *Muhammad at Medina* (London: 1956).

(3) Tor Andrae, *Muhammed, hans liv och hans tro* (Stockholm: Natur och kultur, 1930); *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, traduit de l'allemand par Jean Gaudefroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945).

(4) راجعها مختصرةً في دراسة محمود مراد:
Mourad, «La critique historique occidentale», op. cit., pp. 99-100.

(5) Washington Irving, *Mahomet and his Successors* (New York: Moorish Chronicles, 1849).

● ونشر المستشرق والمبشِر ويليام موير (ت 1905) كتابه الشهير: **حياة محمّد**، بلندن سنة 1861[1]، واسم هذا المستشرق يتردّد في كثير من كُتب السيرة العربية الحديثة، بل حاز أوفر نصيب من الرّدود.

● وألّف المُستشرق النّمساوي الأصل إ. شبرنجر بين سنتي 1861 و1865 سيرة للرسول محمّد[2]، وقد ردّ عليه جواد علي في مسائل عديدة في كتاب: **تاريخ العرب في الإسلام** (1961).

● ويمثل كتاب: **حوليات الإسلام**، للمُستشرق الإيطالي ليوني كيتاني[3]، معْلَماً هامّاً في تاريخ الأعمال الغربيّة عن الإسلام، وقد أثرت «الحوليات» في الأعمال الأوروبيّة اللاحقة عن محمّد كأعمال لامنس. والتفت الكتاب العرب إلى الردّ على مقالات كيتاني منذ منتصف القرن العشرين، مع كتاب محمّد عزّة دَرْوَزَة: **سِيرة الرسول، صور مقتبسة من القرآن الكريم** (1948).

● تأثر الراهب اليسوعي، البلجيكي هنري لامنس (ت 1937) بأعمال كِيتاني، فألّف: **فاطمة وبنات محمّد، مقدمات نقدية لدراسة السيرة** (1912)[4]. ويتّخذ

---

(1) كان مُوير ناشطاً في مجال التبشير بالهند منذ سنة 1847، وقد طلب منه مُبشِّر يدعى فندر (Pfander) أن يصنّف سيرة لمحمد، فتترجم إلى الأورديّة، خدمةً لمقاصد التبشير، فاستجاب موير بتأليف **حياة محمّد**:

William Muir, *The life of Mahomet* (London: 1861).

راجع كتاب ويسلس:

Wessels, *A Modern Arabic Biography*, pp. 224-225.

(2) توفي شبرنجر سنة 1893، وقد صدر كتابه عن الرسول ببرلين، في ثلاثة أجزاء:

A. Sprenger, *Das Leben und die lehre des Mohammad*, 3 vols (Berlin: 1869).

(3) نشر المستشرق الإيطالي الأمير ليوني كيتاني (ت 1935): **حوليات الإسلام**، بميلانو، بين سنتيْ 1905 و1926. ويتألّف الكتاب من عشَرة مجلّدات، يتعلق الأوّلان منها بحياة محمّد (جزء 1: 1905، وجزء 2: 1907):

L. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vols (Milano: U. Hoepli, 1905-1926).

(4) عاش لامنس سنين عديدة ببيروت، قضاها في الرهبنة والدراسة، ثم التدريس بالكلية اليسوعية ببيروت، وقد ألف كتباً كثيرة في تاريخ الإسلام، منها:

Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sîra* (Roma: Pontif. Institutum Biblicum, 1912).

الكُتاب العرب لامنس أنموذجاً لكُتاب الغرب المُتحامِلين على الإسلام، والطاعنين على رسوله.

لقد قَصَرْنا النظر على هذه الأعمال الغربيّة، لأنها شكّلت محاور الجدل والرّدود لدى كتاب السيرة العرب المحدَثين، إذ قلما يذكرون غيرَها معها. ولأنها أكثر الأعمال تأثراً «بالسنة» المسيحيّة القديمة، سُنة القرون الوسطى[1]، إذ حوت المطاعن القديمة، واستفزّت إيمان المسلمين، فانبرى جماعة من المؤلفين العرب للردّ عليها.

لقد عُمِّرت السنة الغربية القديمة طويلاً كما رأيت، فكان عصِيّاً على المستشرقين أن يتركُوها. ثمّ إن بداية الحقبة الاستعمارية لبلاد العرب منذ حملة نابليون على مصر (1798-1801) خلق أجواء مُؤاتية لاستمرار هذه السُنة والنظرة المُتعصّبة على رسول الإسلام[2]. فبعض السّير الغربية خلال القرن التاسعَ عشرَ لم تفارق ما رسمه الأوّلون من سِباب وتجريح لمحمّد النبي[3]...

أكثرنا من النقل عن كُتب الغربيين في عرض مقالات المُجادلين المسيحيين عبر القرون، وإنّما فعلنا ذلك مخافةَ أن نقع في إثم وقع فيه غيرُ كاتبٍ ودارس، وهو إثم التحريف لتلك المقالات ببواعث مختلفة، عرضنا لبعضها في بداية هذا الفصل. وليس الغرض من بحثنا هذا تبيان مقالات المستشرقين تفصيلاً، فذلك -كما ذكرنا- يقتضي بحثاً مفرداً، بل بحوثا... وإنّما قصدنا إلى إظهار «روح» السنّة الغربيّة في رسمها صورة النبيّ محمّد، حتى تُعلم حقيقة المقالات التي تعلّقت بها الرّدود.

وتتلخّص مآخذ المستشرقين على الرسول في مسائل هي: عشقه للنساء، واتّخاذه تسع زوجات سوى السّراري[4]، وزواجه في الخمسين من صبيّة لم تبلغ

---

(1) Daniel, *Islam and the West*, p. 287: «Within our own lifetimes scholars have managed to maintain judgements that are not fundamentally different from the mediaeval judgements».

(2) Ibid.

(3) يذكر دانيال سيرة بالإنجليزية، غير مشهورة، ويقول إنها استعملت السِّباب القديم، لبناء وجهات النظر القديمة، دانيال، نفسه.

(4) السَّراري: الجواري، ومفردها سُرِّيَّة، ويقال تَسَرَّى الجاريةَ، أصله تَسَرَّرَ من السُّرُورِ، **اللسان**، «سراً».

عشْر سنين [عائشة]، وزواجه من زينب بنت جَحش بعد طلاقها من زيد دعيّه (متبنّاه). وكذلك انصبّت انتقادات الغربيين على سياسة محمّد إزاء خُصومه، إذ شهّروا بغزواته لقبائل «آمنة»، وبقتله الأسرى، وذهبوا إلى أنّ نبيّ الإسلام استعان بالمُستضعفين في أدوار الدعوة الأولى، ثم تنكّر لهم لمّا اشتدّ عود الإسلام، فقرّب الأشراف والأثرياء. . . وقالوا إنّ إله القرآن جبّار ذو انتقام، كمَثَل شيوخ القبائل البدوية، أما جنّة المسلمين فهي جنّة الدَّعة ولذات الحسّ[1]. . .

وإنّ في مقالات لامنس التي أثرت مليّاً في الغربيين خلال النصف الأول من القرن العِشرين، ما يرجّح هذه الانتقادات ويُثْبتها، فرسول الإسلام حسَب لامنس الراهب، نبيّ «كذاب» و«غلّيم» (Libidineux)، والعرب جبناء ومخرّبون للعُمران، وما أشبه أمسِ باليوم، لدى الرّاهب، فالشريف حسين (ت 1924) زعيم الثورة العربية الكبرى (1916)[2] الذي حارب الفرنسيين، هو سليل علي بن أبي طالب ذلك «الفدْم القبيح»، الذي كان شديداً على زوجه فاطمة[3]. . . وإنّ الناظر في مقالات لامنس ليدرك بداهة أنه أحيا سنة آبائه الأوّلين من أمثال القدّيس يوحنّا الدمشقي (ت 749 م)، والرّاهب الفرنسي بُطرس المحترم (ت 1156 م) وغيرهما.

لقد أرسخ لامنس لدى الغربيين «تُهمتين» ما انفكّتا تدوران بالقرون كما تدور، وهما «**تُهمتا» المرأة والحرب**[4]، نِسبة إلى الإسلام ونبيّه محمّد. وستستأثر

---

(1) Mourad, «La critique historique occidentale», op. cit., pp. 101-102.

(2) قامت الثورة العربيّة الكبرى بالحجاز سنة 1916، وضمّت جيشاً من البدو العرب وبعض الهاربين من خدمة العسكر العثماني. . . وقد ساعدت بريطانيا الشريف حسين في انتفاضته ضد الأتراك العثمانيين، وأمدّته بضابط المخابرات الإنجليزي توماس إدوارد لورانس (ت 1935) (T. E. Lawrence) ليكون له ظهيراً ومُستشاراً. . . راجع:

Hourani, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., pp. 419-420.

(3) يُهاجم لامنس الثورة العربية الكبرى في حربها على الفرنسيين بالشام، ويمزج الماضي بالحاضر من خلال التشنيع على عليّ: راجع:

Rodinson, «Bilan», p. 173.

(4) إنّ أمر بعض مثقفي الغرب مُدهِش ومُرِيب، إذ لا يزالون حائمين حول نفس المقالات التي أبلت القرون جدّتها، ولا سيّما «تُهمتيْ» المرأة والحرب، فهذا كاتب دنماركي في أيّامنا هذه يُدَعى كار بلوتقن يشتكي من أنّ أحداً لم يجرؤ على نمنمة كتابه: **القرآن وحياة النبي محمّد**: =

المسألتان بنصيب وفير من الرّدود الحديثة.

إنّ اهتمامنا في الشطر الأول من هذا الفصل، بالصّورة السلبية التي رسمها المجادلون المسيحيون للنبي عبر القرون، لا ينفي أن وُجدت أقوالٌ أخرى في محمّد، أعلت من منزلته، وامتدحت تعاليمَه، إذ نشر دي بولانفلييه (De Boulainvilliers) في بداية القرن الثامن عشر سيرة للرسول[1]، أراد منها أن يُظهر تفوّق الإسلام على المسيحيّة، فصوّر محمداً شارِعاً مستنيراً وحكيماً[2]. . . وكذلك اعتبر جورج سيل (Georges Sale) في ترجمته للقرآن (1734) إلى الإنجليزيّة، محمّداً من عظماء التاريخ[3]. أمّا أهم الأعمال الغربيّة في «تمجيد» محمّد فهي المُحاضرة التي ألقاها توماس كارلَيْل بإدمبرة في 08 مارس 1840، وعُنوانها: «في الأبطال وعِبادة البطولة عبر التاريخ»[4]. وأخصّ ما جاء فيها أنّ ملايين الناس لا

= Kåre Bluitgen, *Koranen og profeten Muhammeds liv* (Denmark: Host & Son, 2005). منذ اغتيال المنتج السينمائي تيو فان غوغ (Theo van Gogh)، فيلبّي نداءه اثنا عشرَ رسّاماً، باثنتيْ عشْرةَ صورةً، نشرتها المجلة الدانماركية يولاند- بُستن (*Jyllands-Posten*) يوم 30 سبتمبر2005، توشيحاً لمقالٍ في حرية التعبير. . . والناظر إلى هذه الرّسوم «الحديثة» يدرك أصولها القروسطية، إذ تصور أحدها نبيّ الإسلام وقد اعتمّ بعِمامة هي بمثابة قنبلة، ورسم آخر يصوّره متوسطاً زوجين من نسائه مُسْربلتين سواداً، وقد أشهر سيفه. . . إنّ أساطين الثقافة الغربيّة ما انفكّوا منذ مطلع القرن العشرين يؤكدون على وجوب احترام الثقافات جميعاً، حتى تلك التي تبدو لنا بدائيّة (Claude Levi-Strauss: 1949) فكيف يُبيحون الإساءة لديانة يعتنقها مئات الملايين من الناس؟ ولماذا يستخفي أعلام الدِفاع عن حرية الرأي عندما يتعلق الأمر بنقد سياسات إسرائيل «المدنية» والوضعية؟ بل يُحاكم مفكر كبير كروجيه غارودي (Roger Garaudy) لأنه انتقد التهويل من المحرقة التي تعرّض لها اليهود إبّان الحرب الثانية: (وقائع محاكمة غارودي في جانفي 1998، نُشِرت بجريدة **القدس العربي** في 17-18 يناير 1998، وكتابه الذي أدّى إلى محاكمته هو: **الأساطير المؤسّسة للسياسة الإسرائيلية**).

(1) Henri de Boulainvilliers, *La vie de Mahomet* (London: 1730).

(2) Andrae, *Mahomet*, pp. 172-173.

(3) Ibid., p. 172.

(4) Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (London: 1840).

وقد تُرجم الكتاب إلى العربيّة: **الأبطال**، ترجمة محمّد السّباعي (مصر: مكتبة مصر، [د. ت.]).

يُمكن أن يؤمنوا بديانة كذوب، وليس الشك في ديانة محمّد سوى وليد عصر الشكّ، ومحمّد رجل مخلِص وصادق مثل العظماء[1]. . . وقد اشتهرت هذه المحاضرة لدى الكُتاب العرب المحدَثين، فاتخذوها حجّة على عظمة الرّسول بشهادة كاتب غربي، غيرِ مسلم، مثلما يشير إلى ذلك العقاد في **عبقريّة محمّد** (1943)[2]، والإبراشي في **عظمة الرسول** (1966)[3].

إنّ كلام الكُتّاب الغربيين عن عظمة محمّد، كان من وجوه عديدة، تعبيراً عن إنكار لنبوّته، فما كان الغرب في عصر الأنوار بقادر على التسليم بالنبوّة[4]، إذ كان مُفكروه حينئذٍ في حرب على الثقافة التقليديّة. ورغم هذا لم يتسنّ للسنّة الغربية التي قدّمت صورة حسنة لنبيّ الإسلام، أن تستحكم في الأذهان الأوروبيّة حديثاً، وإنّما عفّت عليها السُّنة القديمة التي جمعت شتّى صنوف الطعن على النبي، فانشغل كتاب السيرة من العرب المحَدثين بتفنيد تلك الطعون وردّها، تبرئة للمقام النبوي.

2.1. الرّدود الحديثة على مقالات الاستشراق في محمّد النبيّ

يختلف مقدار الاهتمام بالردود على المُستشرقين في كتب السيرة العربيّة، إذ يُولي بعض الكتاب عناية كبرى لتفنيد مقالات استشراقيّة في محمّد، مثلما فعل محمّد حُسين هيكل في كتابه **حياة محمّد** (1935)، ونصري سلهب في كتابه **في خطى محمّد** (1970). . . وقد خلت كتب أخرى في السيرة من الانشغال بما كتبه المستشرقون، واتجه خطابها إلى توظيف السيرة في معارك الحاضر، من أجل بناء الوحدة العربيّة، وتحقيق العدالة الاجتماعية وهلمّ جرّاً، كما يُلمح ذلك جليّاً في قصّة عبد الرحمان الشرقاوي: **محمّد رسول الحرية** (1962).

---

(1) Andrae, *Mahomet*, pp. 174-175.

(2) العقاد، **عبقرية محمّد**، مصدر سابق، ص 12.

(3) محمّد عطية الإبراشي، **عظمة الرسول صلى الله عليه وسلم**، ط 1 وط 2 (مصر: دار القلم، 1966)، ص 70.

(4) T. Andrae, op. cit., p. 173: «L'occident éclairé, qui refuse naturellement, et à bon droit, de nommer Mahomet un prophète, comme l'un des plus grands hommes qui aient jamais existé».

إنّ الكلام في الردود لا يَعني أنّ العلاقة بين المُستشرقين والكُتاب العرب انحصرت في هذا الضّرب من الجدل، بل جاوزتها كما أظهرنا في مواضعَ من الباب الثاني، إلى توظيف تلك الكتابات توظيفاً حجاجيّاً تمجيديّاً، يخدم المقاصد الإسلاميّة من السّيرة. فهيكل مثالاً، يتّخذ كلام الإنجليزي وليام مُوير حجّة على أصالة النصّ القرآني و«دقة وصوله إلينا»[1]. وينقل عن درمنجم قصّة الإسراء «في عبارة طليّة رائعة»[2]. . . ولا يحصل التصادم مع المقالات الاستشراقية إلا عندما تُخالف السنية الإسلامية (السُّنية السُّنية والسُّنية الشيعيّة)، في انتقاد حلقة من حلقات «قصّة» السّيرة. هناك إذن استثمار مزدوِج للاستشراق في مؤلفات الكتاب العرب عن الرسول[3]، وسنوجّه النظر في هذا الفصل، إلى تلك المقالات الاستشراقية التي تقبّلها الكتاب العرب باعتبارها مطاعنَ على النبيّ، فأسهب بعضهم في مجادلتها، وملأت كتب بعض آخر، وشغلتهم.

يتردّد في أذهاننا ونحن نخوض في قضايا الردود، سُؤالٌ كان الفضل في طرحه لغيرنا من قبلُ: ما هي علاقة الردود الحديثة، بالردود القديمة؟ «فكُتب الردّ القديمة غير معروفة على نطاق واسع ومنهوبة في نفس الوقت من قِبَل المجادلين المحدَثين، حتى أنه يعسر التمييز بين ما هو ترديد لِما جاء في الردود الكلاسيكية وبين ما هو نتيجة تفكير شخصي»[4].

أ. الردّ على تُهمة الزواج وحبّ النساء

في كلّ كتب السيرة التي تضمّنت ردوداً أثرٌ من «تُهمتَيْ» المرأة والسيف، وهما كما رأينا، مطعنان صدراً عن النصارى منذ القديم، منذ زمن القديس يوحنّا الدمشقي (ت 131 هـ/ 749 م)، وظلا من بعده يشكلان روح السنّة المسيحية المتعصّبة على

(1) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 49 -55 (نقل مطوّل عن مُويَر).

(2) نفسه، ص 203.

(3) حول الأخذ عن المستشرقين والرد على مطاعنهم، انظر بحث ويسلس:
Wessels, *A Modern Arabic Biography*, op. cit., "The relationship of Ḥayāt Muḥammad to the works of the orientalists", pp. 205-241.

(4) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 16.

رسول الإسلام، حتى عهد الأب هنري لامنس (ت 1937) الذي استعاد بحماسة مطاعن جدوده الأوّلين.

وقد كان المُجادلون المحدَثون واعينَ لكون «تُهمتيْ» الحرب والزواج، تتصدّران المطاعن المسيحيّة والاستشراقيّة. وفي هذا يقول العقاد في كتابه: **عبقريّة محمّد** (1943): «فكتبناه ونحن نستحضر في الذّهن تبرئة المقام المحمَدي من تلك الأقاويل التي يلغط بها الأغرار والجهلاء عن حذلقة أو سوء نيّة، ونظرنا اتّفاقاً، **فإذا بأطولِ الفصول فيه الفصلان اللّذان شرحنا فيهِما موقف محمَّد من الحرب ومن الحياة الزوجيّة. . لأنّهما [. . .] كانا مثارَ اللغط في كلّ ما ردّده سُفهاء الشائنين من الأصلاء والمُقتدِين في هذا الباب**»[1].

ولعلّ تُهمة الزواج أو المرأة، أخطر من تُهمة السيف والحرب، إذ نجد صدًى لهذه التهمة حتى في التراث العربي الإسلامي، فقد ذكر ابن حزم (ت 456 هـ) أنّ أحمد بن خابط، والفضل الحَدَثِي البصريين، وكان تلميذين لإبراهيم النظام «كان يزعُمان أنّ للعالَم خالِقين، أحدهما قديم وهو الله تعالى، والآخر محدَث، وهو كلمة الله عزّ وجلّ المسيح عيسى ابن مريم، التي خلق بها العالم، وكان لعنهما الله يطعنان على رسول الله صلّى الله عليه وسلم بالتزويج، وأنّ أبا ذرّ كان أزهدَ منه»[2]. فما هو «اللغَط» الذي ذكره العقاد؟ وكيف سعى كتاب السيرة في دحضه؟

إنّ ردود كتاب السّيرة في ما يتعلق بالمرأة والزواج تدور على مطاعن غربيّة واستشراقيّة أساسيّة هي:

● كثرة نساء النبيّ

خصّص هيكل الفصل السابعَ عشرَ من كتاب **حياة محمّد** (1935) لـ«أزواج النبيّ»[3]، وقد بدأه بالإشارة إلى مطاعن «المبشرين والمستشرقين»، من أمثال مُوير

---

(1) العقاد، **عبقريّة محمّد**، مصدر سابق، ص 14.

(2) ابن حزم، **الفِصَلُ في المِلل والأهواء والنّحل**، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996)، ج 3، ص 134.

(3) أوّل من تزوّج النبي خديجة بنت خُويلد، ولم يتزوّج في حياتها بسواها. وقد ماتت قُبيل الهجرة، فتزوّج سَودة بنت زَمْعَةَ، ثم تزوّج عائشة بنت أبي بكر الصديق، ولم يتزوج بِكراً =

ودرمنجم وإرفنج ولامنس. . . ثم بدأ بعد ذلك يُجادل عن كثرة نساء النبيّ، فقال: «إنّ القوانين التي تجري على النّاس، لا سلطان لها على العظماء، فأوْلى ألا يكون لها سلطان على المرسَلين والأنبياء»[1]. ثمّ ضرب مثَل عيسى الذي خرج عن سُنن الطبيعة في حياته ومولده. . . ولم تختلف حُجّة العقاد في هذه المسألة كثيراً عن حُجّة سلفه، إذ عقد فصلاً من كتابه سمّاه «الزوج»، سعي فيه إلى ردّ مزاعم «المشهّرين»، فأورد: «قال لنا بعض المستشرقين إنّ تسعَ زوجات لدليل على فرط الميول الجنسية. . قلنا إنّك لا تصف السيد المسيح بأنه قاصر الجنسية (Undersexed) لأنّه لم يتزوّج قطّ، فلا ينبغي أن تصف محمّداً بأنه مفرِط الجنسيّة (Oversexed) لأنه جمع بين تسع نساء. .»[2].

نمضي في مجرى التاريخ الحديث، فلا يأتي الكتّاب العرب بجديد بصدد الدِّفاع عن كثرة نساء النبيّ، ففي كتابه **عظمة الرّسول صلى الله عليه وسلم** (1966)،

= سواها، ثم تزوّج حفصة بنت عمر بن الخطاب في السنة الثالثة من الهجرة، ثم أمّ سلمة، بعد وفاة زوجها عنها، ثم تزوّج الرسول زينب بنت جَحْش في سنة خمس، وهي التي كانت عند زيد بن حارثة دعِيّ النبيّ، وفيها نزل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب: 37]. ثمّ تزوّج جُويرية بنت الحارث بن أبي ضرار المصطلقية، وذلك أنه لمّا غزا قومها سنة ست، وقعت في سهم ثابت بن قيس، فكاتبها، فجاءت الرسول تستعينه في كتابتها، فاشتراها وأعتقها وتزوّجها. ثم تزوّج صفيّة بنت حُييّ بن أخطبَ الإسرائيلية، وذلك أنه صلى الله عليه وسلم، اصطفاها من مغانم خيبر سنة سبع، فأعتقها وجعل ذلك صداقَها. وفي هذه السنة تزوّج الرسول من أمّ حبيبة واسمها رمْلة بنت أبي سفيان، وكانت بالحبشة، وذلك حين توفي عنها زوجها عبد الله بن جَحْش، وقد أمهرها النجاشي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعمائة دينار، وجهّزها وأرسل بها إليه. ثمّ تزوّج في هذه السنة السابعة ميمونة بنت الحارث الهلاليّة، واختُلف هل كان محرِماً أم لا؟ وقد بنى بها منصرَفَه من عُمرة القضاء. وتزوّج رسول الله زينب بنت خُزيمة. وكان جميع من تزوّج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثَ عشْرةَ، بنى منهنّ بإحدى عشْرَةَ، وردّ اثنتين منهنّ. وقد مات قبله من زوجاته اثنتان: خديجة بنت خويلد، وزينب بنت خُزيمة، وتوفيّ عن تسع. وقد كان له من السَّراري اثنتان، وهما مارية القبطية، أمّ إبراهيم ولد رسول الله، أهداها له المقوقس صاحب إسكندرية ومصر، وأمّا الثانية فريحانة بنت عمرو، اصطفاها من بني قريظة وتسَرّى بها. ابن كثير، **الفصول في سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 243-253.

(1) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 327.

(2) العقاد، **عبقريّة محمّد**، مصدر سابق، ص 110.

يقتفي محمّد عطية الإبراشي، نهْج سابِقيْه، مفرِداً الفصل التاسعَ عشرَ من الكتاب لـ «لماذا تزوّج النبيّ أكثر من واحدة». ويبدأ، كما بدأ هيكل فصل «أزواج النبيّ»، بالإلماع إلى مطاعن المستشرقين في مسألة الزّواجات، ثمّ يردّها جملة بأن «الطّاهر الأمين» ظلّ زوجاً وفيّاً لخديجة طيلة سنوات شبابه، خلال أكثر من عشرين سنة: «يتبيّن أنّ النبي عاش زوجاً لواحدة -وهي خديجة بنت خويلد التي تكبَره بخمسةَ عشرَ عاماً- أكثر أيام شبابه، وهي الفَترة التي بين الخامسة والعشرين والرّابعة والخمسين تقريباً [. . .] فَترة من فَترات العُمر تَقوى فيها المُيول إلى الجنس، ومع ذلك اقتصر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام على الزّواج فيها بواحدة»[1]. ومثل هذه الحجّة بحذافرها تقرؤها لدى هيكل[2]!

إنّ الحجج التي يسوقها الكتاب الثلاثة، هيكل والعقاد والإبراشي مُتشابهة، وفي ما يأتي جدول يبيّن ذاك التشابه بصدد زواجات النبيّ بعد خديجة:

هيكل: حياة محمّد	العقّاد: عبقرية محمّد	الإبراشي: عظمة الرّسول
* سوْدة بنت زَمْعة: توفي عنها زوجها، وهو من السّابقين إلى الإسلام، فتزوّجها الرسول ليعولَها، ولم تكن ذات جمال أو ثروة، ص 330.	* لم يتزوّجها النبيّ من أجل «لذّات الحسّ» أو المال، بل من أجل أن يحميَها من الردّة وأهلُها كافرون، ص 115.	* تزوّج الرسول من سَودة ليصونَها من الكفر، وليحميَها، وقد كانت امرأة عجوزاً. . .، ص 335.
* عائشة بنت أبي بكر: تزوّجها النبيّ ليُمَتِّنَ أواصرَ الجماعة الإسلامية النّاشئة، ص 330-331.	* لم يذكرها العقاد(؟)	* لم يذكرها الإبراشي رغم أنه خصّص فقرة لكلّ زوجة، ليفنّد «المطاعن» (الفصل التاسع عشر: «لماذا تزوّج النبي أكثر من واحدة»).

(1) الإبراشي، **عظمة الرسول**، مصدر سابق، ص 334.

(2) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 329: «ظلّ محمّد مع خديجة سبعَ عشرةَ سنةً قبل بعثه، وإحدَى عشْرةَ سنة بعده، وهو لا يفكّر في أن يُشرك معها غيرَها في فراشه».

* حفصة بنت عمر بن الخطاب: تزوّج منها النبيّ للغاية نفسها التي تزوّج لأجلها من عائشة: «ليُمتّنَ أواصر هذه الجماعة الإسلامية الناشئة في شخصَيْ وزيريه»، ص 331.	* تزوّج النبي من حفصة وقد مات عنها زوجها، وأَبى أبو بكر وعثمان أن يتزوّجاها، ص 116-117.	* نفسُه ما أورده العقاد من إباية أبي بكر وعثمان أن يتزوجا حفصة، فتزوّجها النبي «حبّاً لأبيها عمر وإكراماً له»، ص 335-336.
* هند بنت أبي أميّة (أم سلمة): مات عنها زوجها، فتركها معيَّلة، فتزوّجها النبي كفالة لها ولِعيالها، ص 331-332.	* أمّ سلمة «كهلة مسنّة» يوم خطبها النبي، فتزوّج منها «جبراً لخاطرها بعد موت زوجها»، ص 116.	* «خطبها وتزوّجها رحمة بها، وعطفاً عليها»، ص 336.
* زينب بنت خزيمة: تزوّجها النبي إثر وفاة زوجها في غزوة بدر «ليعلّم المجاهدين من المسلمين أنّهم إذا استُشهِدوا في سبيل الله، فلن يتركوا وراءهم نسوة وذريّة ضِعافاً يخافون عليهم عَيْلة»، ص 331.		* قُتِل زوجها في غزوة أُحد، فتزوّج منها النبيّ «رحمة بها، وعطفاً عليها، وكفالة لها»، ص 340.
* زينب بنت جَحْش: هي ابنة أُميمة بنت عبد المطلب عمّة النبي، تزوّج منها زيد بن حارثة دَعِيّ النبي (مُتبَنَّاه)، ثم طلّقها زيد فتزوّج منها ليُبطلَ عادة جاهلية في إعطاء الدَعِيّ جميع حقوق الابن، ص 333-336.	* زينب ابنة عمّة النبي ولو أُعجب بها كما تذكر الروايات لتزوّج منها ابتداء قبل زيد، لكنّه أراد أن يحلّ بهذا الزواج مُشكلاً «بيتياً» «بين ربيب في منزلة الابن وابنة عمّة أطاعته في زواج لم يُقرن بالتوفيق»، ص 116.	* زينب ابنة عمّته، ويعرفها منذ الصّغر «وكان في استطاعته أن يتزوّجها قبل أن تتزوّجَ زيداً»، وإنّما تزوّج منها لغرض تشريعي «وهو أنّ الابن المتبنَّى ليس كالابن الحقيقي من حيثُ الحقوقُ الشرعيّةُ»، ص 339.

* أُسرت جُويْرِية بنت الحارث سيد بني المصطلِق، في غزوة قومها، فتزوّجها الرسول وأعتقها، ترغيباً لأهلها ولقومها في الإسلام، وهو ما حَصَلَ فعلاً، ص 336-337.	* جُويْرِية بنت الحارث المُصْطَلِقِية «كانت إحدى السبايا في غزوة بني المصطلِق، فتزوّجها النبيّ ليُعتقَها ويحضَّ المسلمين على عِتق أسراهم وسباياهم [. . .] فأسلموا جميعاً وحسُن إسلامهم»، ص 116.	
* ذكر الإبراشي أسرها، فعِتقَ النبيّ إياها، ثم قال «وكانت غاية الرسول من هذا الزواج أن يخفِّفَ من شدّة العداوة بين المسلمين واليهود»، ص 338.	* صفيّة بنت حُيَيّ بن أخطبَ الإسرائيليّة: أعزّها النبي بعد ذلّ، فأعتقها، ثم تزوّج منها، ص 117.	
* تنصّر زوجُها ببلاد الحَبَشَة فلمْ «تجد من يعُولها في بلاد الغربة»، فبعث الرسول إلى النجاشي ليرسلَها، ثم تزوّج منها لينقذها «من وَحدتها في غربتها»، وليرغّب أبا سفيان في الإسلام، ص 337.	* أمّ حبيبة، رمْلة بنت أبي سفيان: أسلمت فهاجرت مع زوجها إلى الحبشة، لكنه تنصّر هناك وفارقها، «فأرسل النبيّ إلى النّجاشي في طلبها لينقذَها من ضياع الغربة وضياع الأهل وضياع القرين»، ص 117.	

إنّ حُجج الجماعة في الجِدال عن كثرة نساء النبيّ تتلخّص في بواعث إنسانيّة واجتماعيّة (كفالة وإعالة)، وترسيخ الدّعوة الإسلامية، على خِلاف «المُبشِرين والمُستشرقين» الذين عَزَوْا تلك الزواجات الكثيرة إلى عِشق محمّد للنساء وهُيامه بجمالهنّ. وقد غلب في الفصول التي أفردوها للزواج، منطق سجالي تجلّى في غير موضع، إشارةً وتصريحاً، إذ سمّى هيكل بصدد دحضه لما حِيك حول قصّة زينب،

جماعةً من المستشرقين: «أفيبقى بعد ذلك أثر لهذه الأقاصيص التي يكرّرها المُستشرقون والمُبشّرون، ويردّدها مُوير وإرفنج وسبرنجر وفَيْل ودِرمِنجم ولامنس...؟»[1]. في حين يكتفي العقاد في معرض دفاعه عن زواجات النبيّ بإيراد عبارات على وجه العموم كـ«المشهّرين» و«المستشرقين»[2]. وعلى هذا النّحو يردّد الإبراشي عبارات «المبشرين المحترفين» و«المفترين الآثمين»[3]...

نتبيّن أنّ ردود هيكل أبلغُ، وأبعدُ عن الحماسة العاطِلة من الإحالة على أصحاب المطاعن... ولا عجب في ذلك فالرجل ذو تكوين أكاديمي متين، إذ حصَل على الدكتوراه في الاقتصاد السياسي من جامعة فرنسيّة[4]... أمّا العقاد فهو عِصامي التكوين، فجاءت ردوده انفعاليّة إلى حدّ ما.

ولعلّ مهارة هيكل في ترتيب الحجج[5] (Taxis) هي التي جعلت من كتابه أصلاً في بابه، أي في «المرافعات» الحديثة عن الإسلام ورسوله، فأضحى مورداً في تاريخ كتابة السيرة في القرن العشرين، يرده الكتاب فيأخذون منه، أو النّاقِدون فيشهّرون بطريقة الكاتب «الحديثة» في بحث مسائل السّيرة.

إنّ أصحاب الرّدود الحديثة في باب كثرة النساء، يقفون كآبائهم الأوّلين من أصحاب الردود القديمة في «موقف الدّفاع»[6]، فيبرّرون زواجات الرسول بأسباب اجتماعيّة كالكفالة للأيامى المسلمات (أمّ سَلَمَة...). ويذهبون إلى أنّ «التعدّد» استثناء تمليه ظروف تاريخية مخصوصة: «ولَعَمْرُكَ هل تستطيع أن تقطع بأن

---

(1) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 336.

(2) انظر مثلاً ص 110، من **عبقرية محمّد**، مصدر سابق.

(3) الإبراشي، **عظمة الرسول**، مصدر سابق، ص 337، وص 339.

(4) آدمس، **الإسلام والتجديد**، مرجع سابق، ص 224.

(5) إثر البصَر بالحجّة (Eurisis)، على الخطيب أن يفكر في ترتيب حججه: مقدمات وخبر وخاتمة. راجع: حمّادي صمّود، «في الخلفية النظريّة للمصطلح»، مرجع سابق، ص 15-16.

(6) ذكر الشرفي معايبَ النّصارى على المسلمين وعلى الرّسول في مسألة زينب بنت جَحْش، و«اتخاذ النّساء»، ثم تحدّث عن مواقف أصحاب الردود من المسلمين: «هذه حالة من الحالات النادرة التي يبدو فيها أصحاب الردود في موقف الدفاع»، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 452.

الاقتصار على الزوجة الواحدة، حين تحصد الحروب أو الأوبئة أو الثورات ألوف الرجال وملايينها، خير من هذا التعدد الذي أبيح على طريق الاستثناء؟!»[1]. ومثل هذه الحجج «الاجتماعية» سائرة شائعة في سير المحدَثين، إذ ذكر العقاد كلاماً نظيراً لما ذكره هيكل: «ولا شك أنّ تسهيل الزّواج، وبخاصّة في أوقات الحروب التي ينقص فيها الرّجال أكرم للمجتمع الإنساني وأصلح»[2].

وتظلّ الحجج تدور ببعضها في كتب المحدَثين، فقد أضاف العقاد إلى الحجج «الاجتماعية» في تبريره لكثرة النساء قولَه: «فلا شك أنّ الجمع بين المرأة العقيم أو المرأة المريضة وبين غيرها أكرم لها وللمجتمع من نبذها في معترك هذه الدنيا الضّروس بغير ولد وبغير عاصم»[3]. فأغار نظمي لوقا على هذه الحجّة (1959) إذ قال «وما القول في زوجة أقعدها المرض؟ وما القول في الزوجة العقيم؟ [. . .] أطلاقُها أرحمُ بها أم إردافها بزوجة أخرى؟ لا شكّ أن الأمر واضح»[4].

إنّ الكلام في زواجات النبي لدى كتاب السيرة المحدَثين لم يستطع أن يتحرّر من المطاعن، إذ يستحضرونها في كلّ موضِع، ثم يسعَون في نقضها، وممّا جاء في ردودهم على اتهام الرسول بالإكثار من النّساء، قول هيكل إن النبيّ نصح بزوجة واحدة و«دعا إلى ذلك بمَثَلِه الذي ضربه في حياة خديجة»، وبذلك نزل القرآن[5]. وههنا يردّ هيكل على القائلين إنّ محمداً أباح لنفسه ما حرّم على النّاس، بأنّ آية الإباحة وتحديد الزوجات بأربع، نزلت في السنة الثامنة من الهجرة، «بعد أن كان قد بنى بأزواجه جميعا»[6].

---

(1) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 332.

(2) العقاد، **عبقرية محمّد**، مصدر سابق، ص 120.

(3) نفسه.

(4) لوقا، **محمّد الرسالة والرّسول**، مصدر سابق، ص 68.

(5) أورد هيكل بضع آية من سورة النساء: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ [النساء: 3]، ثم أردفها بأخرى: ﴿وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلۡمَيۡلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلۡمُعَلَّقَةِۚ﴾ [النساء: 129]، **حياة محمّد**، ص 332.

(6) نفسه. وانظر الحجّة نفسها في كتاب الإبراشي، **عظمة الرسول**، مصدر سابق، ص 351.

لقد صرف منطق التمجيد كتاب السيرة المحدَثين عن النظر في التاريخ، واستفزّتهم التهم الاستشراقيّة والمطاعن الغربيّة، فردّوا بعِذْلها مديحاً ومُنافحة، خلت في أحيان من أيّ تعليل تاريخي أو حضاري، فقول المُجادلين في اكتفاء الرسول بخديجة زوجاً خلال ثمان وعشرين سنة، واتخاذه حجة على أن محمداً لم يكن صاحب «شهوة أو غرام» كما يدّعي المستشرقون[1]، قول لا يقف على حقائق التاريخ، إذ يقرّ المُجادلون أنفسُهم أن كثرة النساء كانت ساريةً في بلاد العرب قبل البِعثة، ولا مَعابة فيها. فالأرجح إذن أنّ وراء الاكتفاء بخديجة زوجاً حتى وفاتها أسباباً أخرى، وقد ذكر خليل عبد الكريم سبباً وجيهاً منها: «من الأسباب القويّة التي حالت دون زواج محمّد بزوجة أخرى على الطّاهرة، هو أن «الثقافة الدينية» التي هيمنت على بني أسد، رهط أمّ هند تحرّم الجمع بين بعلتين، كما أنها تحرّم الطلاق لأنّ ما ربطه الربّ لا يفكه العبد»[2].

أظهرنا في القسم الأوّل من هذا الفصل أنّ «تهمة» المرأة، ضاربة في القدم، رُمِي بها الرسول منذ نشأة السُنة الغربيّة مع القدّيس يوحنّا الدّمشقي (ت 131 هـ/ 749 م)، وعُمِّرت ذات «التهمة» على مدى قرون فاستعادها لامنس الرّاهب (ت 1937) وغيره، وليست ردود العرب المحدَثين بأكثرَ جدّة من مطاعن خصومهم! إذ تستعيد المحاجّة عن كثرة نساء النبي، ما دوّنه العرب القدامى، كقول الإبراشي إنّ تعدّد الزوجات لا يُناقض الطهارة والعفّة، مستشهداً بمثال الأنبياء السّابقين للإسلام: «فإبراهيم عليه السلام تزوّج أكثر من واحدة، وكذلك فعل يعقوب، وداود وموسى من أنبياء بني إسرائيل»[3]. وقد سُبِق الكاتب المعاصر إلى هذه «الأمثلة»، إذ انبنت عليها ردود المجادلين المسلمين منذ قرون: «وعلى هذا الأساس عابوا [النّصاري] على المسلمين، وعلى الرسول بالخصوص، تزوّج امرأة طلقها زوجها، و«اتخاذ النّساء»، فانبرى هؤلاء [المجادلون المسلمون] يُعرِّضُون بما فعله داود مع أوريا وامرأته، ويقارنون بين تعدّد الزوجات عند المسلمين وعند أنبياء بني إسرائيل،

(1) هيكل، **حياة محمّد**، ص 328-329.
(2) عبد الكريم، **فَترة التكوين**، مرجع سابق، ص 238.
(3) الإبراشي، **عظمة الرسول**، مصدر سابق، ص 343.

وخاصّة منهم إبراهيم ويعقوب وداود وسليمان الذين اتخذوا من الأزواج والسَّرَارِي أضعافاً مُضاعفة»[1].

إنّ كلا الفريقين من عُرْب وعَجَم يتكلم بألسنة الأجداد، فلا المُبشرون وبعض المستشرقين تحرّروا من إسار القرون الخالية وجدلها القديم، ولا المُجادلون العرب «الجدد»، اخترعوا حججهم لهذا العصر إلا قليلاً. وبهذا يجري الجدل خارج التاريخ الحديث، وخارج آفاقه المعرفيّة.

إنّ أخطر مطعن استمسك به الغربيون منذ القرون الخالية، هو زواج الرسول من ابنة دَعِيِّهِ زيد ابن حارثة بعد طلاقها منه:

● قصّة زينب

زينب بنت جَحْش ابنة أميمة بنت عبد المطلب عمّة الرسول، ويذكر الطبري في صدر أحداث السنة الخامسة من الهجرة أنّ الرسول تزوّجها في هذه السّنة، ثم يفصّل الخبر بقوله إنّ الرسول أتى منزل زيد «وكان زيد إنّما يُقال له زيد بن محمّد»، لأنه دعيّ النبي (مُتبَنّاه)، فلم يجدْه، وقامت إليه زينب -زوجة زيد- في ثوب رقيق، تعرِض عليه الدخول فأبى، ثمّ ولّى وهو «يهمهم بشيء لا يكاد يُفهم، إلا أنه أعلن: سبحانَ الله العظيم! سبحانَ مصرِّف القلوب!». ولمّا علم زيد بما قاله النبيّ، قال له: «لعلّ زينب أعجبتك فأفارقَها!» لكنّ النبيَّ أمره بأن يمسك عليه زوجه، ثمّ ساءت المُعاشرة بين زيد وزينب، ونزل القرآن يُبشّر زينب بزواجها من النبيّ، وتلا الرسول: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: 37]. ثمّ يُضيف الطبري خبراً فيه أنّ النبيّ هو الذي زوّج زيد بن حارثة من زينب ابنة عمّته...[2].

---

(1) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 452.

(2) الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، مرجع سابق، ج 2، السنة الخامسة من الهجرة، ص 562-564.

لقد أوردنا القصّة على طولها، لأنها مثلت، رأسَ المطاعن الغربيّة والمسيحيّة على النبيّ، وقد كان كتاب السيرة المحدَثين مدركين لهذا، حتى منْ لم يطلع منهم على كتب الغربيين، فهذا الشيخ محمّد العربي القروي صاحب كتاب **ذكرى السّلف** (1931)(1)، وهو من مشائخ الزيتونة بتونس يبدأ الحديث في قصّة زينب بكلمة توضّح ما نحن بسبيله: «حدثت في هذه السنة [الخامسة من الهجرة] حادثة من أشدّ ما لُمز به صاحب الشريعة، ومن أفظع ما قام به أصحاب الأغراض الدّنسة من المذبذبين، وذوي المقاصد الخبيثة من علماء الشرق والغرب الذين أفعم الله قلوبهم رِجساً وحسَداً وبغضاً للمقام النّبوي. **فطعنوا نزاهته وعفّته عليه السلام في القديم، ولا زالت طائفة خاسئة منهم تشنّ عليه الغارة في هذا الزمان**. ومن ملاحدة العالم الإسلامي أصحاب الافتراء والبهتان. **وإليك الحادثة مقرونة بالردّ على ترّهات هذه الثلة الضالّة»**(2).

إنّ كلمة الشيخ القروي بالغة القيمة من وجوه: أوّلها، إدراكه مبكّراً (أواخر العقد الثالث من القرن XX) أنّ قِصّة زينب «أشد» ما طُعِن به على النبيِّ. وثانيها تنبيهُه إلى أنّ هذه التهمة قديمة-جديدة. وثالثها، مزاوجتُه بين إيراد القصّة والردّ على مطاعن الطاعنين. فلا تكاد تُذكر قصّة زينب في كتب السّيرة الحديثة إلا «مقرونة» بردود على المشهِّرين من «مبشِرين ومستشرِقين». ولكلام القروي في قصّة زينب، قيمة أخرى تُضاف إلى ما ذكرنا، وهي اختصاره للردود اللاحقة، فلا تكاد تزيد على ما حرّره شيئاً مهمّاً، وهذا يثبت قولنا إنّ الردود الحديثة تدور ببعضها، وعلى الرّدود القديمة كذلك.

تشكلت ردود الشيخ القروي على الطاعنين من أربع حجج:

---

(1) محمّد العربي القروي، **ذكرى السّلف**، ط 2 (تونس: المطبعة الأهليّة، 1931)، [320 ص]. وقد صدرت الطبعة الأولى سنة 1930 عن المطبعة الفنّية بنهج الكنيسة، تونس [128 ص]، وتخلو هذه الطبعة من تفاصيل كثيرة وردت في الطّبعة الثّانية، إذ اكتتبها في منفاه بالقيروان بعيداً من مصادره، فلا نجد فيها ما أورده عن قصّة زينب مثلاً، ويكتفي من أحداث السّنة الخامسة بتفصيل الكلام في غزوة الخندق، ص 53-59.

(2) نفسه، ص 199-200.

الأولى: أراد الله تعالى بزواج الرسول من زينب أن يزيل عادة التبنّي (ص 201) وقد ورد حديث الشيخ عن قصّة زينب تحت عنوان: «إبطال التبنّي».

الثّانية: «إنّ النساء في عهده صلى الله عليه وسلم لم يكن محجوباتٍ»، حتى يهيم بجمال زينب حين رآها سافرة (ص 202).

الثّالثة: كان الرسول يعرف زينب منذ صغرها، فما الذي قعد به «عن أن **يتزوّج بها بادئ بدء** مع أنها أقرب قريبة إليه؟» (ص 202).

الرّابعة: ما كان الرسول ليخالفَ ما أمر به الله في القرآن، أي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [طه: 131] (ص 203).

إنّ القارئ للسّير التي صدرت بعد سيرة القروي (سنة 1931) يُصاب بالذهول! فقد حُرّرت على غِرار واحد، واطّردت فيها الحجج وحتّى العبارة! فلم يخرج المثقف الجامعي المعدود ضمن المجدّدين كهيكل عن «عمامة» الشيخ القروي، إذ ساق الثلاثة الحجج الرّئيسة التي رتّبها القروي وهي: إبطال عادة التبنّي (هيكل: ص 335)، ومعرفة الرسول لزينب منذ الصّغر برابط القرابة، وقد «كان يراها بعد أن تزوّجت زيداً أن لم يكن الحجاب معروفاً يومئذٍ» (ص 336)، وتمثلت ثالثة الحجج في أنّ الرسول لو عشِق زينب كما تنصّ على ذلك الرواية، لخطَبَها «على نفسه بدل أن يخطُبَها على زيد» (ص 333).

إنّ رأي طه حسين في غلبة الرّوح الأرتوكسية على كتاب هيكل[1]، حصيف جداً، وقد نبّهنا في دراسة **حياة محمّد** إلى أنّ «النقع المُثار» حول كتاب هيكل هو الذي سار بذكره، وبوّأه إمامة المجدّدين في الكتابة عن محمّد، وما هو بالحديث رُوحاً وحِجاجاً[2]. وقد بيّنا أنّ آراء الشيخ الثعالبي في **معجز محمّد** (1938) لا تقلّ جرأة عن آراء هيكل في الأخذ برواية الإسراء بالرّوح، وفي الاكتفاء بمعجزة القرآن ورفض ما سواها من خوارق... بل كان الثعالبي أقلّ تكلّفاً في إلباس حججه لَبوس العلم الحديث من هيكل.

---

(1) نقله وسيلس في دراسته عن هيكل: **سيرة عربية حديثة لمحمّد**، بالإنجليزية، ص 247.

(2) راجع الاتّجاه الثّاني من الفصل الأوّل، ضمن الباب الثاني.

لقد اطردت حجج اللاحقين بصدد قصّة زينب اطِّراداً عجيباً، حتى كادت تتفق في اللّفظ، إذ نفى العقاد (1943) أن يكون الرّسول قد تزوّج زينب من أجل «لذات الحسّ»، ثم أتى بردّ شابه أحد ردود الشيخ القروي معنى ولفظاً: «ولو كان للذات الحسّ سلطان في هذا الزواج لكان أيسرَ شيء أن **يتزوّجها ابتداء** ولا يروضها على قبول زيد وهي تأباه. فقد كانت ابنة عمّته يراها من طفولتها ولا يفاجئه من حسنها شيء كان يجهله»[1]. وجاء ردّ الإبراشي (1966) «نسيجاً طارفاً من شواهد تالدة» على حدّ عبارة بارط[2]، إذ هو نصّ يكتنز الرّدود السابقة بطريقة عجيبة، حتى أنّنا لو حَلَلْنَاه لرددنا منه إلى السّابقين معظَمَه، فما يبقى لدى الكاتب إلا القليل: «ولمّا كان رسول الله مسؤولاً من الناحية الأدبيّة عن هذا الزواج الذي لم يُكتب له التوفيق [العقاد: «في زواج لم يُقرن بالتوفيق»، ص 116] تزوّج زينب إرضاء لها ولعشيرتها، لا لجمالها كما يقول المُفترون الآثمون، فقد كانت ابنة عمّته معروفة له منذ صِغَرِها [العقّاد: «فقد كانت ابنة عمّته يراها من طفولتها»، ص 116]، وكان في استطاعته أن يتزوّجها، قبل أن تتزوّج زيداً [هيكل: «لخطبها إلى أهلها على نفسه بدل أن يَخْطُبَها على زيد»، ص 333]»[3]. وهكذا يمضي الإبراشي في تكرار ردود العقاد وهيكل وغيرهما، وهو القائل في مقدّمة الكتاب إنه ظلّ أكثر من أربعين سنةً يقرأ ما كتبه «المُحرِّفون من أعداء الرسول والإسلام» تهيّؤا للردّ عليهم[4]!

---

(1) العقاد، **عبقريّة محمّد**، مصدر سابق، ص 115-116، وقارن كلام العقاد بعبارة الشيخ القروي: «إنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يزور بيت عمّته مذ كانت زينب بنتاً صغيرة. ويختلف إليها في بعض الأحايين [. . .] وكان يشاهد زينب في غالب زياراته. وهو الذي زوّجها بنفسه من مولاه زيد وأجبر أهلها على أن يكونوا راضِين بهذا الزّواج فما الذي قعد بالرسول عن أن يتزوّج بها بادئ بدء مع أنها أقرب قريبة إليه؟»، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 202.

(2) أوردها محمّد القاضي في: «الرواية والتاريخ»، مرجع سابق، ص 112، وتمام العبارة في التناصّ تفيدنا في هذا الموضع: «كلّ نصّ، نصّ جامع تقوم في أحنائه نصوص أخرى في مستويات متغيّرة، وبأشكال قد نتعرّفها إن قليلاً أو كثيراً: هي نصوص الثقافة السّابقة ونصوص الثقافة الرّاهنة. فكلّ نصّ نسيج طارف من شواهد تالدة».

(3) الإبراشي، **عظمة الرسول**، مصدر سابق، ص 339.

(4) نفسه، ص 7 (مقدّمة الطبعة الثانية).

إذا كانت الرّدود القديمة مجهولة، ومنهوبةً من قِبَل المجادلين المحدَثين كما أشار إلى ذلك عبد المجيد الشرفي[1]، فإنّ بعض الردود الحديثة كذلك مجهولة ولم تنج من نهب المحدَثين والمعاصرين (فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية)، فقد عدّد ج. قنواتي مجموعاً من تلك الرّدود التي نُشر معظمها في مطلع القرن العشرين[2]، وأكبر الظن أنّ كتاب السّيرة لهذا العصر، اعتمدوا عليها. وقد رأيتَ مناحي كثيرة من الاتّفاق في ردود هيكل والعقاد والإبراشي، ورأيت أنّ الشيخ القروي (1931) سبَق الجماعة بتلخيص الرّدود في قصّة زواج الرّسول من زينب فما زادوا شيئاً كثيراً، من بعده.

لقد أدّى هذا الاتّفاقَ في الجِدال عن الرسول، إلى اطّرادٍ تضجّر منه القرّاء منذ أن ازدهر التأليف في السيرة النبويّة في النّصف الأوّل من القرن العشرين. وقد عبّر أحد المثقَفين المصريين عن تشوُّقه إلى قِراءة شيء جديد عن السّيرة مُبرّراً ذلك بقوله: «والعاملُ الوحيد الذي أوجد فيّ هذا الشعور، وحرّك فيّ ذلك الإحساس هو **الاطّراد الموجود في السيرة المكتوبة، اطراداً يكاد يكون نُسخة مطابقة لأصل، واحد ومحرّرة على غِرار واحد**»[3]. وإنّ آراء القارئ أكثرُ عفويةً من آراء الدّارس الذي يضطلع بوظائف تأويليّة و«استنطاقيّة» للنّصوص، قد تنأى بها عن مقاصدها الأصليّة.

---

(1) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 16، وقد أوردنا الرّأي بلفظه في ما تقدّم من هذا الفصل.

(2) نذكر منها:

- أبو نصر السّلاوي، **دعاوى اليسوعيين وفضل محمّد على سائر النبيين** (القاهرة: [د. ن.]، 1900).

- محمّد طلعت، **القول المبيّن في الردّ على المبشّرين الإنجيليين** (القاهرة: مط. التقدّم، القاهرة، 1905).

- محمّد عبد السميع، **كفاية الطالبين لردّ شبهات المبشّرين** (مصر: مط. أبي الهول، 1911).

راجع: دراسة جورج شحاتة قنواتي:

«Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien», op. cit., pp. 416-431.

(3) إبراهيم الواعظ، «السّيرة النبوية وكيف يجب أن تُكتَبَ»، مجلة **الرسالة** (مصر)، السّنة الرّابعة، العدد 162 (10/ 8/ 1936)، ص 1306.

إنّ تلازم الاستشراق والتبشير في كثير من كتب السيرة الحديثة، يحيل على حقيقة تاريخيّة، وليس مجرّد موقف ديني من الكتابات الغربيّة، إذ نشِط المبشرون بالبلاد الإسلاميّة في ظل الاستعمار ووضعوا تصانيفَ سافرة عن تعصّب على الإسلام ونبيّه. وأوائل الكتابات الغربية في النصف الثاني من القرن التاسعَ عشرَ، تُثبت هذه الوجهة، فقد صنّف المبشر الجرماني بالهند فندر (K. G. Pfander) كتابه **ميزان الحق**، فنُقِل سريعاً إلى العربيّة (طبعة عربية: 1865)، وفي الكتاب مفاضلة بين المسيح ومحمّد، يَفْضُلُ فيها المسيح نبيّ الإسلام برحمته وسماحته[1]...

ولعلّ بعض تصانيف ويليم موير تُعبِّر عن تلبّس الأعمال الاستشراقيّة بالتبشير، إذ كان مُوير ناشِطاً في مجال التبشير بالهِنْد فطلب منه فندر -المُتقدّم ذكرُه- أن يصنّف سيرة لمحمد، فتترجم إلى الأوردية خدمةً لأغراض التبشير، فاستجاب بتصنيف **حياة محمّد** (1861)[2]. وثالث الثلاثة الذين خلطوا في كتبهم بين التبشير والسّيرة النبويّة، هو الأب البلجيكي هنري لامنس الذي قال فيه رودنسن «كان يتملّكه حقدٌ مقدَّس على الإسلام»[3].

كان لامنس ملحَقاً بجامعة القدّيس يُوسف ببيروت، فصنّف كُتبا في السّيرة وتاريخ الإسلام المبكّر تطفح عِداء للنبيّ محمّد «المُتنبّي» و«الغِلِّيم» (Libidineux)، وللعرب «الجبناء» و«المخرّبين»[4]...

وقد حازت أعمال لامنس منزلة جليلة بين «الدراسات المحمّدية» خلال الثلث الأوّل من القرن العشرين، فأثرت في الفكر الأوروبي، وفي نِظرة الغربيين إلى الإسلام ونبيّه. ولا ريب في أنّ هذا الاتحاد بين وظيفة المُبشِر ووظيفة المستشرق

---

(1) Anawati, «Polémique», p. 418.
وقد وضع الكتاب في الأصل بالألمانيّة، وترجمه مبشر ألماني آخر بفلسطين. واطّلعنا قريباً على طبعة حديثة لِكتاب فندر:
ميزان الحقّ، سلسلة الإسلام من منظور آخر، 10 (باريس: منشورات أسمار، 2007).

(2) Wessels, *A Modern Arabic Biography*, op. cit., pp. 224-225.

(3) Rodinson, «Bilan», p. 173.

(4) Ibid.

لدى من ذكرنا ولدى سواهم، هو الذي جعل من عبارة «استشراق» مذمومة في الوعي العربي الإسلامي[1].

إنّ الناظر في مجادلة كتاب السيرة المحدثين للمستشرقين يدرك بداهة أنّ الفريقين نهجوا طريقة انتقائيّة في التعامل مع المرويّات الإسلاميّة، ففريق المجادلين المسلمين يستعصمون بالأخبار القديمة ويثقون بها إذا كانت مناسبة لأغراض التمجيد، ويَطّرحونها إذا خالفت ذلك، كفعل هيكل بروايات الطبري، إذ أيّدها في مواضع ونقل عنها[2]، وعارضه في قصة الغرانيق تصريحاً، وفي ما أورد من إعجاب الرسول بزينب بنت جحش حين رآها حاسرة[3]... أمّا فريق المستشرقين فيشكّكون في الأخبار الإسلاميّة تشكيكاً، إذ يرون أنها وُضعت من أجل التمجيد، واختُرِعت لأسباب سياسيّة ومذهبيّة... وقد لخّص ديكوبير (C. Décobert) رأيه وآراء جُمهور الغربيين في هذه المسألة بقوله «إنّ الوثائق الإسلاميّة متأخّرة بالفعل، وتمجيديّة، ومخترعة في الجملة»[4]. ومع ذلك يحتفي بعضهم بها ويتخذونها حجّة إذا وافقت هواهم في الطعن على محمّد، مثلما يفعل موير ولامنس وغيرهما[5].

إنّ «الأحداث» (في الأخبار) تُستدعى من الفريقين، كي تبرّر صورة مُسْبَقة لمحمّد[6]، فيسقط المؤرّخ تَبَعاً لهذا في الانتقاء والتأويل وهما لا محالة «شِبْه» قدر

---

(1) أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، مرجع سابق، ص 67: «لأنّ الكلمة [الاستشراق]، أصبحت مذمومة جدّاً بالنسبة للوعي العربي أو الإسلامي».

(2) نقل عنه في قصّة «نذْر عبد المطلب»، ص 118، وأيّد تأويله لبعض آي القرآن، ص 579، الهامش... **حياة محمّد**، مصدر سابق.

(3) ذكر هيكل الطبري في الفصل السادس: «قصّة الغرانيق»، في عِداد من أورد القصّة (ص 175)، ثم نقضها (ص 176). أما بصدد قصّة زينب فلم يسمّه، وإنما صاغ الحكاية بعبارات تشبه قصّة الطبري لزيارة النبي لبيت زيد، فإعجابه بها (سبحان مقلب القلوب! [هيكل، ص 332؛ والطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، مرجع سابق، ج 2، ص 562-564]).

(4) Décobert, *Le mendiant et le combattant*, op. cit., p. 40.

(5) من أمثلة ذلك ما نجده لدى بلاشير وأندري من تصديق «لقصّة الغرانيق» وتشبّث بها: راجع:
- Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit., p. 46.
- Andrae, *Mahomet*, p. 19.

(6) حول استدعاء المؤرّخ للأحداث لإثبات الصورة المُسْبَقة، راجع:
Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 59.

يُسَيِّر المؤرّخَ[1]، لا خلاص منه إلا بمحاولة انتهاج سبيل موضوعي في نظم الأحداث وتأويلها، ما استطاع المؤرّخ إلى ذلك سبيلاً... ولن يستطيع إلا بنبذ رصيد كبير من الآراء المُسْبَقة، والثوابت المستحكِمة في فكره، وهذه في الحقيقة معضلة البحث في العلوم الإنسانيّة كافّة. أمّا المادحون والمُطْرُون فلا تُعييهم هذه المعضلة، إذ يَرْكَنُون إلى كتابة «سهلة» مريحة ونافقة في سوق السلطان وبين جمهور الناس، وأمّا الطاعنون على سلوك محمّد مع المرأة... فأغلبهم يستندون إلى قواعد ديانتهم المسيحيّة، وما أعقمَ الجدلَ الدّيني في عصر بات فيه الاختلاف منهاج الفلاسفة والمُفكرين، ومدخلَ التعايش و«التعارف» بين الشعوب.

لقد تركّزت مطاعن المسيحيين والمستشرقين إذن على كثرة نساء النبي، وعلى زواجه من زينب بنت جَحْش إثر طلاقها من دَعِيّه زيد بن حارثة، فسعى كتاب السيرة الجدد، في نقض تلك المطاعن وأطنبوا... وهم مدركون أن القصد من تلك المطاعن هو إظهار محمّد «المتنبّي» عاشقاً للمرأة وهائماً بها. وقد مثلت حكاية مارية - حفصة المحور الثالث من الجدل في علاقة النبيّ بالمرأة.

● **قصّة مارية وحفصة**

لقد أطنبنا بدورنا في تقليب ردود المحدثين على التهم المتعلّقة بالإكثار من النّساء... ونكتفي ههنا بإيراد حادثة استوقفت بعض أصحاب الردود، لكونها اتُخذت دليلاً لدى المستشرقين على عِشق محمّد النّساءَ، وفي هذه الحادثة، يقول هيكل: «وأكثر السّير تمرّ بهذا الحادث مرّاً دون أن تقف عنده، وكأنّما تجده خَشِنَ الملمس فتخشى أن تقربه [...] فأمّا المستشرقون فيجعلون مسألة حفصة ومارية وإفضاء حفصة إلى عائشة بما عاهدت النبيّ أن تكتمه، سبب كلّ الذي وقع، ليحاولوا بذلك أن يضيفوا جديداً لما يلقون في رُوعِ قرائهم عن النبيّ العربي من أنه كان رجلاً محبّاً للنساء حبّاً معيباً»[2].

---

(1) مدار الفصل الأوّل من كتاب كار السّابق، هو هذه الثنائيّة، وعنوان الفصل هو: «المؤرّخ والأحداث» (L'historien et les faits).

(2) **حياة محمّد**، ص 453.

ويُفصّل الطبري في تفسيره صورة الحادثة حين تصدّى لتأويل الآيات الخمس الأولى من سورة التحريم [﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ (1) قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ وَٱللَّهُ مَوۡلَىٰكُمۡۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ (2) وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ حَدِيثٗا فَلَمَّا نَبَّأَتۡ بِهِۦ وَأَظۡهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ عَرَّفَ بَعۡضَهُۥ وَأَعۡرَضَ عَنۢ بَعۡضٖۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتۡ مَنۡ أَنۢبَأَكَ هَٰذَاۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡخَبِيرُ (3) إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ (4) عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُۥٓ أَزۡوَٰجًا خَيۡرٗا مِّنكُنَّ مُسۡلِمَٰتٖ مُّؤۡمِنَٰتٖ قَٰنِتَٰتٖ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٖ سَٰٓئِحَٰتٖ ثَيِّبَٰتٖ وَأَبۡكَارٗا (5)﴾] بقوله إنّ الحلال الذي كان الله عزّ وجلّ أحلّه لرسول، فحرّمه على نفسه ابتغاء مرضاة نسائه، هو مارية مملوكته القِبْطية، حرّمها على نفسه بيمين أنه لا يقربها، طالباً بذلك رضا حفصة ابنة عمر زوجته، لأنّها كانت غارت بأن خلا بمارية في يومها (يوم حفصة)، وفي حُجرتها. ويُورد الطبري أخباراً كثيرة، في مُعظمها أنّ النبيَّ كان حرّم على نفسه سُرِّيَّته مارية القبطية أمّ ولَده إبراهيم، في يوم حفصة، وأسرّ ذلك إليها، واستكتمها الخبرَ، فأطلعت عليه عائشة، ثمّ أحلّ الله له، ما حرّم على نفسه، وأُمِرَ بأن يُكفِّر عن يمينه[1]...

وإذا قارنّا بين كلام هيكل وكلام الطبري، نتبيّن أنّ القدامى لم يجدوا الحادث «خشِنَ الملمس»، فالطبري (ت 310 هـ) يذكر أنّ قصة مارية/ حفصة هي سبب نزول الآيات الخمس الأولى من سورة التحريم، وقد أورد كدأبه في تفسيره أخباراً عديدة تحوم كلّها حول القصّة نفسها. ويبدو أن هيكل (ت 1956) هو الذي وجد الحادث «خشِن الملمس» فتمحّل الحجج للدّفاع عن النبيّ، إذ جعل سبب نزول الآيات ما راج من طلاق الرسول لأزواجه، وكان قد هجَرَهنّ شهراً، لتحاسدهِنّ وتظاهر بعضهنّ عليه، وما يُروى من مطالبتهنّ بالنّفقة[2]. أمّا قصّة مارية وحفصة فلم ير فيها هيكل سبباً لنزول آيات التحريم: «وإن تكن لذاتها قصّة لا شيء فيها، أكثر ممّا يقع

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تح. عبد الله التركي، ط 1 (القاهرة: دار هجر، 2001)، ج 23، ص 83-103.

(2) راجع: هيكل، **حياة محمّد**، الفصل السادس والعشرون: «إبراهيم ونساء النبي»، ص 444-455.

بين رجل وزوجه، **أو بين رجل وما ملكت يمينه، ممّا هو حِلّ له**، وممّا لا موضِع فيه لهذه الضجّة التي أثارتها ابنتا أبي بكر وعمر مُحاوِلتيْن أن تقتصّا لذاتيهما من ميْل النبيّ لمارية»[1].

لم يُورد الطبري عبارة واحدة تشِي بالسّجال أو «الدّفاع»، بل أورد أخباراً منسوبة إلى عمر بن الخطاب نفسه في أنّ المرأتين المقصودتيْن في الآية الرابعة من سورة التحريم، هما حفصة وعائشة: «عن ابن عباس، قال: لم أزلْ حريصاً أن أسأل عمر عن المرأتين من أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم، اللّتين قال جلّ ثناؤه: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [. . .] فقلت: يا أميرَ المؤمنين، مَنِ المرأتان من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم اللّتيْن قال الله لهما: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾؟ قال عمر: واعجباً لك يا بنَ عباس. قال الزهري: وكره والله ما سأله عنه **ولم يكتم** قال: هي [كذا] حفصة وعائشة»[2].

و«واعَجباً» لهيكل إذ يريد أن يقطع الصِّلات بين آيات التحريم الخمس، وقصة مارية وحفصة، و«واعجباً» لبعض كُتاب السّيرة المحدَثين، إذ يعتسفون في اجتلاب حجج لا تناسب صريح القرآن، ولا مواضعات اللسان العربي. فإجراء الكلام في صيغة المثنّى جليّ لا يحتمل لَبْساً، ويناسب ما ذكره الطبري من أخبار تظاهر عائشة وحفصة على الرسول. والإشارة في الآية الثالثة إلى حديث أسرّه النبيّ إلى بعض أزواجه، فأفشته، عربي مُبِين، يُناسِبُ تأويل الطبري، وغيره من القدامى. وما كان أغنى هيكل عن الإعراض عن ظاهر القرآن، فيصبح على حدّ عبارة علي الدَّشْتي: «ملكياً أكثر من الملك»[3]. إنّ هاجِس الدفاع عن الرسول إزاء المطاعن الاستشراقية

---

(1) نفسه، ص 450.

(2) **جامع البيان**، مرجع سابق، ج 23، ص 94-95.

(3) علي الدَّشتي، **23 عاماً، دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، ترجمة ثائر ديب، ط 2 (دمشق: رابطة العقلانيين العرب؛ مؤسسة بترا للطباعة والنشر، 2006). وقد وردت عبارة الدشتي في سياق تعليقه على دفاع هيكل عن زواج الرسول من زينب بنت جَحْش، وقد قصد بها الدشتي مجاوزة هيكل لظاهر القرآن ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ [الأحزاب: 37]: «ومحمد حسين هيكل، كاتب السيرة النبوية المعاصر، هو أيضاً ملكي أكثر من الملك»، ص 218.

=

والتبشيريّة، جعل هيكل وغيره من المجادلين العرب المحدَثين، يتخذون من كلّ عود سَهْما، قبل أن يَعْجُمُوه، فيعرفوا مدى صلابته[1]!

ب. الردّ على تُهمة السّيف والحرب

جاء في الرّسالة التي تُنسب إلى عبد المسيح بن إسحق الكندي الأندلسي (صُنِّفت في القرن Xم)[2] أنّ محمداً عاشق للمرأة و«قاتل» في انتقاد بيِّن لفريضة

= وعلي الدَّشتي كاتب إيراني، توفي في أواخر 1981 أو بداية 1982 والعنوان الأصلي لكتابه هو: **بيست وسه سال**، وقد نُشِر ببيروت سنة 1974. وينزع الكاتب في هذا الكتاب منزعاً «عقلانيّاً»، وهي عبارة متواترة فيه. **ولا نُجافي العلم إذا قلنا إن هذا الكتاب جامع لما أغفله الطاعنون على محمّد والإسلام، ولِما أجمعوا عليه منذ قرون**، فتشريعات المدينة مأخوذة من اليهوديّة أو من التقاليد العربية الوثنية (ص 156)، وطقوس الحجّ وثنية قديمة (ص 158)، وقد «تحوّل الإسلام شيئاً فشيئاً من رسالة روحيّة صِرفة إلى منظمة مُقاتلة وعِقابيّة يعتمد تقدّمها على الغنائم التي تأتي بها الغزوات وعلى الدّخل الذي تغلّه الزكاة المفروضة» (ص 162). وفي كتاب الدشتي ضروب من الإسقاط التاريخي على عصر النبوّة، لا يتسع المجال لذكرها كلّها، كقوله إنّ السيف «دوس لواحد من أثمن حقوق الإنسان، أعني حريّة الفكر والاعتقاد» (ص 159)، ويقصد بالسيف حروب الرّسول و«اغتيالاته» طبعاً. أمّا في مسألة النساء، فإنّ الدشتي يورد القرآن باعتباره تبريراً لسلوك محمّد الجنسي (ص 190...): «**بعد الانتقال إلى المدينة فقد توافرت الفرص، ووجدت شهوة النبيّ الشديدة للنّساء مرتعها الفسيح**» (ص 201). والكتاب بعد هذا مُتهافت من حيث منهجُه إذ يُقرّ الكاتب بقيمة القرآن بصفته مصدراً للسيرة (ص 195-196)، ثمّ كاد يقتصر في الفصول على **تفسير الجلالين** [جلال الدين المحلّي، وجلال الدّين السيوطي (ت 911 هـ)] (ص 24-26، 177-178، 185، 192، 205...). ولاحظنا في هذا الكتاب أيضاً انعداماً للدقة في الإسناد بل تحريفاً في مواضع، كالذي نسبه إلى الطبري في تفسير الآية 37 من سورة الأحزاب، فوجدنا نقيضه (الدشتي، ص 218، والطبري، **جامع البيان**، ج 19، ص 114-119). ولهذه الأسباب وغيرها زهِدنا في الكتاب فلم نعتمد عليه إلا قليلاً، فما كاد الرجل يفارق السنة المسيحية القروسطية في انتقاد شعائر الإسلام والنبي... فساءلنا أنفسنا عن سرّ احتفاء «العقلانيين العرب» بهذا المصنّف وإخراجه في ترجمة أنيقة، إذ إن ترجمة بعض كُتُب الأب لامنس (ت 1937) تُغني عنه.

(1) وردت هذه الاستعارة لدى الأب قنواتي، في تعليقه على بحث المُجادلين المسلمين المحدَثين عن الحجج، في الأعمال المناهضة للكنيسة خلال سيادة النزعة العلميّة، الوضعيّة بأوروبا، من أجل مقارعة المبشِرين:

Anawati, «Polémique», op. cit., p. 419: «Ils feront vraiment flèche de tous bois».

(2) نُشِرت هذه الرِسالة نشَرات عديدة بلندن (1885) والقاهرة (1912)... وتتضمّن جميع الطبعات =

الجهاد الإسلاميّة، وقد مضى الحديث بهذا في المبحث الأول من هذا الفصل. ويذكر نورمن دانيال (1960) أنّ الرسالة أسهمت في تشكيل السنّة المسيحيّة والغربيّة في نظرتها إلى النبيّ محمّد والإسلام، فأصبحت تُهمتا الرّخص الجنسية، ونشر الدّعوة بالقوّة، أكثر مَعْلَمين يميّزان حياة محمّد في نظر المسيحيين، من أهل القرون الوسطى[1]. وقد توارث جيل من الغربيين هذه السنة فقرّظها بعض المحدَثين في مؤلفاتهم تشنيعاً على محمّد والمسلمين، كما فعل الأب لامنس (ت 1937) ومُوير (ت 1905).

التفت كُتاب السيرة المحدَثين إلى ردّ الطعن على محمّد بالقتال والحرب، لا سيّما وقد سعى المبشرون بأرجاء العالم الإسلامي في إذاعة هذه المطاعن على نبيّ الإسلام، وكان الاستعمار لهم ظهيراً. فحمِيَ النّضال من جانب المثقّفين المسلمين، ذبّاً عن رمز الدّين كلّه، ودِفاعاً عن الأوطان المُحمّدية المستعمَرة، وثقافتها المهدَّدة بالتقويض.

قال الشيخ محمّد العربي القروي: «وشُرِع له عليه السّلام في آخر أيّامه بمكّة القتال. ولمّا كان الموضوع يستدعي عناية كبرى وبحثاً دقيقاً لأنه من **أعظم الشبهات والنقائص التي أُلقيت على الدّين الإسلامي أطلنا فيه البحث، إذ كان ولن يزال أفدح ما تخرّص به المتخرّصون**. ولُمز به الدين أشدّ لمْز وأنكاه، وقام أعداؤه في كلّ زمان يستنقصون قيمته ويحطون من كرامته، ويسترسلون مع الأغراض السّافلة، والمقاصد الخبيثة التي أرتهم أنّ الإسلام ليس بدين الفطرة، وأنّ حججه لم تكن كافية لإقناع الكفّار من أهل الكتاب ومعارضيه، ولذلك **استعمل السّيف آلة لإرضاخ الأمم إليه**. ووسيلة للاستيلاء على الكرة الأرضيّة، فصحائفه سود لإراقة الدّماء البريئة الّتي لم تقتنع بحجّته، ولم ترضخ لسلطانه، وأنّ الأمم التي اعتنقته، لم يكن

= رِسالةٌ تُنسب إلى الهاشمي يدعو فيها عبد المسيح بن إسحق الكِندي إلى الإسلام، ورسالة الكندي في الردّ على الهاشمي ودعوته إلى النّصرانية. وقد بيّن الشّرفي وآخرون أنّ كاتِب الرّسالتين واحد، وأنّه من أهل القرن العاشِر الميلادي (الرّابع الهِجري). راجع: الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 123-128.

(1) Daniel, *Islam and the West*, p. 274.

اعتناقها له إلا جبراً والسّيف مُصْلتٌ على رأسها، فاعتنقته مكرَهة مرغَمة»[1].

يكتسب كلام الشيخ القروي مرّة أخرى -بعد كلامه في زواج الرسول من زينب بنت جَحْش- قيمة بالغة، إذ أبان فيه عن وعي لدى كتاب السيرة المحدَثين لقدم تهمة الحرب وجدّتها، ولكونها أشد ما لُمز به الإسلام ونبيّه، وعن أنّ الطاعنين قالوا إن الإسلام انتشر بالسّيف والقهر. وإذا قلّبنا كلام الشيخ، وجدناه يتطابق مع ما فصّلنا في المبحث الأوّل من كون المُنتقدِين منذ القديم حتى العصر الحديث استمسكوا بتُهمتيْ النّساء والحرب، وشاع في مؤلّفاتهم أنّ الإسلام ساد بالقهر والسّيف. . . ولكلام القروي قيمة أخرى أبلغ ممّا ذكرنا، إذ أجمل ردودَ المحدَثين فلم يخرجوا عن نهجه في الحِجاج، ولا عن ماهيّة ما قدّم من براهين، إلا في تفاصيل ليست جوهريّة، ويسوق الشّيخ جُملةً من البراهين نقلاً عن العلامة الغلاييني[2]:

أوّلها: شُرع السّيف لحماية الدعوة، ودفع المعارضين لها، «ألا ترى كيف بقي الإسلام بمكة مضيَّقاً عليه من أهلها ثلاثَ عشْرَةَ سنةً؟». والجهاد في الإسلام، إنّما هو من باب المقابلة بالمِثل (ص 92 من **ذكرى السلف**).

وثانيها: إنّ الجهاد موجود في سائر الشرائع السّماويّة والوضعيّة، وليس خاصّاً بالدّين الإسلامي، فالمسيح كان يكره أعداءه و«في الإنجيل «أما هؤلاء أعدائي (اليهود) فأْتُوا بِهِم قدّامي واذبحوهم تحت أقدامي وفيه: ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً»». ولليهود في عصر سيادتهم من العنف نصيب، فقد كان من أصول عقائدهم

---

(1) **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 90. وقد أشرنا إلى أنّ الطبعة الثّانية لـ **ذكرى السّلف**، صدرت سنة 1931، وهي التي تضمّنت الرّدود على المُستشرِقين.

(2) نرجّح أنه مصطفى بن محمّد الغلاييني، لمعاصرته للمؤلف، ولكونه صاحب سيرة: **لُباب الخِيار في سيرة النّبيء المُختار**. ولاهتمام هذا العلامة بالسّجال في بعض تصانيفه: مصطفى بن محمّد سليم الغلاييني (1886-1945)، أديب لبناني وكاتب في فنون شتى، تلقى تعليمه بالأزهر وتلمذ لمحمد عبده، ثم تولى التدريس بلبنان، بالكليّة العثمانيّة والكلية الشرعيّة. . . كما شغل مناصب سياسيّة بسوريا (ديوان الرسائل في الأمن العام). من تصانيفه: **الإسلام روح المدنيّة أو الدّين الإسلامي واللّورد كرومر**، **ونظرات في كتاب السّفور والحجاب المنسوب لنظيره زين الدين**. . . راجع: **معجم المؤلفين**، مرجع سابق، ج 3، ص 881.

«أنّ القرية التي يعبُد أهلها الأصنام يُقتَلُون كلّهم مع دوابّهم بحدود السّلاح، وتحرَّق القرية ومتاعها وأموالها بالنّار لا تُبْنَى أبداً» (ص 94-95).

وثالث البراهين: إنّ تاريخ النصرانيّة منذ انتشارها على يد قسطنطين الأوّل، يشهد على أنها لم تقم إلا بسفك الدّماء، وبالإكراه على قبولها. ويشهد تاريخ الأندلس لمّا تقلّص نفوذ الدولة الإسلامية على «أنّ المسيحيين أَجبروا المسلمين على التنصُّر واضطهدوهم» (ص 95-96).

أمّا **رابع البراهين** وآخرها، فقد ذيّل به القروي حُجج الغلاييني، واستوحاه من أحداث عصره: «طالعنا الإحصائيّة التي أُجريت من عام 1922 إلى عام 1930، إحصائيّة الأنفس البريئة التي سِيقت لساحة الإعدام من نساء وأطفال وشيوخ وأرامل أبت اعتناق **المذهب الشيوعي وأصرّت على منابذته دون التعرض لانتشاره**. فرأينا ما أجفل الدم من وجوهنا، وأدخل الهلع في قلوبنا، وجعلنا لسان شكر وثناء على محكمة التفتيش في إسبانيا في قرونها المظلِمة الحالِكة»[1]. فما هي براهين باقي المجادلين؟ وهل تزيد على ما حبّره الشيخ محمّد العربي القروي؟

● حروب الدفاع

ما فتئ هيكل (1935) يكرّر أنّ حروب الإسلام مذ شُرِعت بالمدينة، كانت حروب دفاع: «والرّاجح عندي أنّ هذه السرايا الأولى إنّما قُصد بها إلى إفهام قريش أنّ مصلحتهم تقتضيهم التفاهم مع المسلمين من أهلهم، الذين اضطرّوا إلى الجلاء عن مكّة بسبب ما عانوا من الاضطهاد، تفاهماً يقي الطرفين شرور العداوة والبغضاء، ويكفل للمسلمين حريّة الدعوة إلى الدّين، ولأهل مكة سلامة تجارتهم في طريقها إلى الشام»[2]. وقد سعى هيكل في نقض الأخبار المتأخرة التي دُوِّنت في أواخر القرن الثاني، فصوّرت السرايا الأولى غزواتٍ، تأثراً بفتوحات المسلمين بعد عصر النبيّ، كما فنّد «مزاعم» المستشرقين أنّ تلك السّرايا قُصد من ورائها طلب

---

(1) القروي، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 97.

(2) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، الفصل الثاني عشر: «السّرايا والمناوشات الأولى»، ص 258.

المغانم، وأقرّ أنّ الغرض هو حماية حريّة الدعوة لا أكثر[1]. وأنّ «**الإسلام كان يومئذ كما هو اليوم وكما كان دائماً، يُنكر حرب الاعتداء: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾** [البقرة: 190]»[2].

لقد كتب هيكل سيرته على «الطريقة الحديثة»، وقد أبرزنا في دراسة **حياة محمّد** في الباب الثاني، أنّ روح الكِتاب تقليديّة صِرفة، تستعيد الهيكل المشهور لسيرة النبيّ من خلال ابن هشام والطبري وغيرهما. فكيف يشكك في وثائق كانت سيرته بها رهينة؟ لا شكّ في أن استراتيجيا التمجيد «على الطريقة الغربيّة الحديثة»، هي التي جعلت هيكل يمارس انتقاء سافراً، فيقبل من الأخبار القديمة ما يتناسب مع التمجيد، ويردّ ما يراه خادِماً للمطاعن. وبهذا تكون سيرة هيكل تمجيداً متقنّعاً بالعلم[3].

ولم يفارق محمّد عزّة دَرْوَزَة في **سيرة الرسول، صور مقتبسة من القرآن الكريم** (1948)، حِجاج السّابقين، فقال في الردّ على «المغرِضين»: «إنّ تقرير مبدأ الصّلح مع المحاربين الكتابيين على الجزية، قد انطوى على تبرير غاية **الحرب الإسلاميّة الدفاعيّة**، وأنّ نشر الإسلام لم يكن هدفاً رئيسيّاً للقتال أو من أهدافه أو نتائجه. وإنّما هو لخضد شوكة العدوّ الباغي بشكل من أشكال البغي»[4].

إنّ أطول «مرافعة» عن حروب النبي والمسلمين، تخلّلت سيرة الكاتب النصراني نصري سلهب (1970)، فأطنب في إثبات أنّ حروب الرّسول ما كانت إلا حروب دفاع في جميع المَواطن: «وفي الواقع **لم يسل النبيّ سيفاً إلا في موقف الدّفاع المباشر أو غير المباشر**. وإذا خيّل للناظر في حروب تلك الحقبة أنّ المسلمين كانوا البادئين، فإنّ نظرته ستتبدّل إن هو سعى إلى سبْر أعماق الأحداث وإلى التطلع إليها بتجرّد، بعيداً عن أيّ هوى في النفس. فإذا كان النبيّ، في غزوة

---

(1) نفسه، ص 259-260.

(2) نفسه، ص 261.

(3) عبارة روبير كسبار في القسم الذي خصّصه لهيكل وبعض «المجدّدين»:
Caspar, «La personne de Mahomet», “L’apologétique pseudo-scientifique”.

(4) **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 2، ص 167.

أو أكثر، قد اتخذ المبادرة فأمر بشنّ هجوم أو اتخاذ إجراء عدائي، فإنّما هو فعل ذلك درءاً لشرّ وتداركاً لخطر، أو لسبْق العدوّ المتأهّب للانقضاض عليه، أو لاسترداد غنائم وحقوق استولى عليها المشركون»[1]. ويواصل سلهب «مرافعته» الطويلة، فيكرّر الرأي نفسه في حروب الرسول الدفاعيّة، بل يردّد العبارة في غير موضع[2]، ليخلص إلى دفع الشبهة: «فالإسلام ليس دين العنف والسّيف، ولا هو دين القتل وإهراق الدماء، ولا دين العدوان والإكراه ولكنّه يأبى الذلّ والجبن»[3].

● جميع الشرائع نصّت على الجهاد

ذكر الشيخ القروي -كما تقدّم- كلمة المسيح «ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً»[4]، محتجّاً بها على من يتهم الإسلام بالسيف، وينزّه المسيحيّة عن ذلك. وندر أن تخلو مجادلات المحدثين عن حروب الرسول، من تضمين هذه العبارة الإنجيلية، إذ قال هيكل: «يرفع المستشرقون والمبشرون عقائرهم صائحين: أرأيتم! هذا محمّد يدعو دينُه إلى الحرب وإلى الجهاد في سبيل الله، أي إكراه الناس بالسّيف على الدخول في الإسلام أليس هذا هو التعصّب بعينه! وهذا في حين تُنكر المسيحيّة القتال وتمقت الحرب وتدعو إلى السّلام [. . .] ولست أؤيّد لكي أناقش هؤلاء، أن أذكر كلمة الإنجيل «ما جئت لألقي على الأرض سلاماً بل سيفاً. . . إلخ». وما تنطوي عليه هذه الكلمة من المعاني، فالمسلمون يقرّون دين عيسى كما نزل به القرآن»[5].

لم يستطع هيكل أن يغيّب كلمة المسيح السابقة، رغم أنه لا «يؤيّد» الاحتجاج

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 181.

(2) نجد العبارة نفسها في ص 199: «لقد ثبت لنا [. . .] أن النبيّ خاض حروب دفاع»، وقريباً من معناها في ص 121.

(3) نفسه، ص 182.

(4) القروي، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 95. وقد وردت كلمة المسيح في الأصحاح العاشر، 34: «لا تظنُّوا أنّي جئت لأرسِيَ سلاماً على الأرض، ما جئت لأرسِيَ سلاماً، بل سيفاً».

(5) هيكل، **حياة محمّد**، مصدر سابق، ص 263-264.

بها، وهذا في الحقيقة إثبات لسلطة هذه الحجّة الإنجيليّة على أذهان المجادلين، إذ كان باستطاعته ألا يذكر تلك الكلمة أصلاً، ما دام لا يؤيّد الاحتجاج بها. فكأنّ الحِجاج عن حروب النبيّ لا يكتمل بدونها وسيأتي تفسير هذه الظاهرة، بعد أن نستعرض الردود المختلفة على تهمة الحرب.

إنّ الكاتب النّصراني نصري سلهب أكثر المجادلين العرب المحدَثين تشبّعاً بنصوص الكتاب المقدّس وأخذاً منها، فاحتجّ بها في غير موضعٍ من سيرته، دفاعاً عن محمّد والإسلام، أو تقريباً بين المسلمين والنّصارى، وقد ذهب إلى أنّ الإسلام والمسيحيّة كليهما ثورة على الباطل والشرّ «وإذا كان المسيح لم يسلّ سيفاً، فقد سلّ سياطاً، بل سلّ كلاماً كان أمضى من السيف وأجرحَ [. . .] فالويلات التي أنزلها المسيح بالكتبة والفريسيين، لا يزال الزمن يردّد أصداءها حتى اليوم»[1]. وههنا ينقل شواهدَ مطوّلة من إنجيل متى [متّى: الأصحاح الثالث والعشرون، عدد 13-33] وردت في إدانة الفريسيين[2] بالرياء وحبّ المادّة. . . ويسترسل نصري سلهب في إظهار أنّ المسيح -كمحمد- لم يكن «مسيحاً» في بعض مواطن الدّعوة: «وعندما «ألفى في الهيكل باعة البقر والغنم والحمام، والصّيارفة على مقاعدهم»، ألم يصنع سوطاً من حبال، فأخرجهم، جميعاً من الهيكل، وكذلك الغنم والبقر، ونثر دراهم الصّيارفة، وقَلّبَ موائدهم، وقال لباعة الحمام: «ارفعوا هذه من ههنا، ولا تجعلوا بيت أبي، بيتَ تجارة؟»»[3].

لقد تميّز سلهب عن كُتاب السّيرة من العرب المسلمين، بإحاطته بنصوص

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 127.

(2) الفريسيون، فرقة يهودية قديمة، كانت ترى وجوب تفسير التوراة المكتوبة في ضوء أسفار الأنبياء من الكتاب المقدّس العبري، وقالت الفريسية بوجوب اتباع تفسير العارفين بالشريعة، ومن ذلك جاء اسمها، من الجذر العبري «فرش» بمعنى المفسّرين، ويمكن أن نعتبر اليهوديّة التي استمرّت في التاريخ هي يهودية الفريسيين، لا يهوديّة الصدوقيين، الذين تمسّكوا بحرفيّة الشريعة كما وردت في الأسفار الخمسة الأولى المنسوبة إلى موسى (التوْراة). راجع: كمال الصليبي، **البحث عن يسوع**، مرجع سابق، ص 40-41.

(3) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 129. والقصّة التي يشير إليها الكاتب وردت في إنجيل متّى: الأصحاح 21، 12-17.

الكتاب المقدّس، والأناجيل خاصّة، لكنه لم يفارق سنة المُجادلين السّابقين كالقروي وهيكل وغيرهما، في ردّ المطاعن على الرّسول بالحرب، فأثبت أن تعاليم المسيح نفسها لا تخلو من شدة و«عنف» إزاء الخصوم.

● الاحتجاج على النّصرانية بحروبها في التاريخ

هذا هو البرهان الثالث الذي نقله الشيخ القروي ليدحَضَ الشبهات التي رُمِي بها الإسلام في ما يتعلق بالحرب، إذ ذكر أنّ تاريخ النصرانيّة منذ دالت دولتها، قائم على سفك الدّماء، ونجد لدى هيكل الحجّة نفسها في عبارة مخصوصة: «ويقول المبشرون: لكن روح المسيحيّة تنكر القتال على إطلاقه ولست أقف لأبحث عن صحّة هذا القول، لكن تاريخ المسيحيّة أمامنا شاهد عَدْل، وتاريخ الإسلام أمامنا شاهد عَدْل فمنذ فجر المسيحيّة إلى يومنا هذا خُضّبت أقطار الأرض جميعاً بالدّماء باسم السّيد المسيح، خَضّبها الرّوم وخضّبتها أمم أوروبا كلّها. والحروب الصليبيّة إنّما أذكى لهيبَها المسيحيون لا المسلمون»[1]. ثمّ يُضيف الكاتب أنّ الباباوات خلفاء المسيح باركوا الحروب الصليبيّة... وتاريخ المسيحيّة حافل بالمجازر الدينيّة، حسَب هيكل، كمذبحة «سان بارتلمي» (Saint Barthélemy) «هذه المجزرة التي تعتبر سبّة في تاريخ المسيحيّة، لا شيءَ من مثلها قطّ في تاريخ الإسلام. هذه المجزرة التي دُبِّرت بليل، وقام فيها الكاثوليك يذبحون البرتستنتيين في باريس، وفي فرنسا غدراً وغِيلة»[2].

وعلى هذا النّحو يُورد نصري سلهب في سيرته (1970) نقولاً غزيرة عن كُتاب غربيين، ليثبت أنّ تاريخ المسيحيّة لا يخلو من اضطهاد وعنف، مورِسا باسم الدّين، وقد ورد ذلك كله طيّ الردّ على من يُشنّع على الإسلام بحروبه وينزّه المسيحية عن ذلك: «لا نغلو عندما نعلن أنّ المسلمين، بصورة عامّة، كانوا أكثرَ تسامحاً ورفقاً

---

(1) هيكل، **حياة محمّد**، ص 265.

(2) نفسه، ص 286. والمذبحة التي ذكرها هيكل حقيقيّة، قَتل فيها الكاثوليك ما يَنيف على ثلاثة آلاف من البروتستانت سنة 1572، في باريس وغيرها من الأقاليم. راجع: فيشر، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، مرجع سابق، ص 191-192.

من المسيحيين»[1]. وتفصيل هذا من تاريخ المسيحية ما أتته محاكم التفتيش (Tribunaux d'inquisition) التي أُنشِئت من أجل النظر في قضايا الإيمان، فحاكمت الهراطقة من المسيحيين[2]. . . وقد نقل سلهب بإسهاب عن كتاب **تاريخ الكنيسة** لروبس[3] (D-Rops)، ليظهرَ تسامح الفاتحين العرب بمصر والشام، قياساً إلى اضطهاد البيزنطيين لبعض العقائد المسيحيّة كالمونوفيزية[4] (Monophysite): «"لم يكن المسلمون، إذن، محتلين قساة. إنّما شجّعوا فقط المونوفيزيين (القائلين بطبيعة واحدة في المسيح) في سوريا وفي مصر خاصة، ضد الكاثوليك المَلكيين، وهذا معقول، لأنّ هؤلاء الآخرين كانوا يعلّمون الإخلاص لبيزنطية [هكذا]"»[5].

وقد استرسل سلهب في تأكيد أنّ المسيحيين في مراحل مختلفة من التاريخ كانوا «ضحايا إخوتهم في الدين»[6]. فمنذ عهد الإمبراطور تيودوسيوس (378-395) شُنّت حملات التبشير القهري، وقد علّق الكاتب على هذا بقوله: «لكأنّ المسيحية، التي كانت، في الأمس القريب والبعيد، تئنّ من الاضطهاد والعنف، آلت على

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 303.

(2) نفسه، ص 212-213.

(3) نقل سلهب عن هذا الكتاب في غير موضع، وتولّى تعريب النصّ الفرنسي بنفسه، والعنوان الأصلي للكتاب هو:

Daniel-Rops, *Histoire de l'église* (Paris: Grasset, 1962-1965).

(4) انقسمت المسيحية الشرقية منذ أواسط القرن الخامس إلى: نساطرة، تسميةً بأُسقف القسطنطينية نسطور (Nestorius) (ت نحو 450 م) الذي قال بحلول الكلمة الإلهي في عيسى الإنسان، بطريقة وحّدت بين طبيعتين كاملتين، طبيعة إلاهية كاملة، وطبيعة بشرية كاملة. وقد كان العراق وفارس مركز النساطرة. أما اليعاقبة وهم المونوفزيون، فهم أتباع يعقوب البرَدعي (ت 578) (Jacques Baradée) أسقف الرُها، وقد انتشروا بمصر والشام، وقد كان البردعي يقول إن المسيح كان قبل التجسّد طبيعتين، ولم يبق بعد التجسّد إلا طبيعة واحدة [إلهيّة]. وثالثة الفرق المسيحية، هم المَلَكيون، أي أتباع عقيدة الإمبراطور البيزنطي، ولهم مقالة في طبيعة المسيح مختلفة عن الفرقتين السابقتين، إذ قالت المَلكية إن المسيح رب واحد في طبيعتين بدون امتزاج ولا تغيّر، وبدون تقسيم أو تفريق. . .، راجع: الشرفي، **الفكر الإسلامي**، ص 92-95.

(5) كلام روبس، عرّبه سلهب، **في خطى محمّد**، ص 217.

(6) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 217.

نفسها أن تثأر لنفسها بالوسائل نفسها!»[1]. وينقل سلهب عن كاتب غربي آخر، صوراً من صور اضطهاد المسيحيين لمسيحيين آخَرِين، بالشّرق[2]، ويعرّب خمس صفحات بأسرها في قمع المسيحيين لمُسلمي إسبانيا، وفي تصفية الكاثوليك للبروتستانت (خلال القرن السادس عشر خاصة)، ونجد لمذبحة القدّيس برتلماوس ذكراً ضمن ما عرّبه الكاتب[3]، وهي المذبحة نفسها التي احتجّ بها هيكل على المسيحيّة.

● الاحتجاج على المُشهِّرين بحُرُوبِهِم في الحاضر

هذا آخر البراهين التي ساقها الشيخ القروي، في معرِض ردّه على ما لُمِز به الرسول والإسلام من حرب وقسوة على المخالفين، فذكر الشيخ تنكيلَ الشيوعيين بمُخالفيهم في عصره. ولهذا البُرهان في مؤلفات اللاحقين نظير، فما فتئ هيكل يشنّع على الاستعمار وما يقترفه في حقّ الشعوب المغلوبة، فليس الاستعمار إلا استنساخاً غربيّاً للحروب الصليبيّة البائدة[4]. و«افتراءات» المستشرقين التي تتعلّق بحروب الرّسول، تتضاءل إزاء حروب أوروبا في القرن العشرين: «إذا نحن وازنّا بين مقتل النّضر وعقبة[5]، وما يجري اليوم، وما سيجري دائما مادامت الحضارة الغربيّة، التي تتّشح بوشاح المسيحيّة، متحكّمة في الأرض. فهل تراه يوازي شيئاً إلى جنب ما يقع باسم قمع الثورات في بلاد يحكمها الاستعمار على كره من أهلها! وهل تراه يوازي شيئاً إلى جانب ما وقع من مجازر الحرب الكبرى؟!»[6].

---

(1) نفسه، ص 324.

(2) نقل عن بيار دي لوز (Pierre de Luz) في كتابه: **تاريخ البابوات** (*Histoire des papes*)، ص 303–304، من كتاب سلهب.

(3) نفسه، الصفحات الخمس: ص 218–222.

(4) هيكل، **حياة محمّد**، ص 266، حيث يذكر: «وقف اللورد اللنبي ممثل الحلفاء [...] يقول في بيت المقدس في سنة 1918 حين استيلائه عليه في أخريات الحرب العالمية الأولى: «اليوم انتهت الحروب الصليبيّة»».

(5) في أخبار السّير أنّ النّضر بن الحرْث وعُقبة بن أبي مُعيْط، كانا مِمّن يُؤذي النبيَّ، فقتلهما إثر أسرِهما في غزوة بدر [السّنة الثّانية من الهِجرة].

(6) هيكل، **حياة محمّد**، ص 286–287.

إنّ كُتاب السيرة من العرب المحدثين والمعاصرين، قلّبوا تاريخهم القائم، فاستقَوْا منه أمثلة لحروب العدوان التي شنتها أوروبا «التي تتشح بوشاح المسيحيّة»، وهي مصدر المطاعن على النبيّ بالسّيف وتقتيل الخصوم. وقد انتقى كلّ كاتب من ظرفه المحلّي وحاضره ما يكون حجّةً على «افتراءات» المستشرقين وبعض المسيحيين، إذ شنّع الشيخ السباعي في **السّيرة النبوية** (1961) بحروب أوروبا واليهود في الحاضر، واعتبرها أفظع ممّا عيب على الحروب الإسلاميّة: «إنّنا لا نقول اليوم هذا للمفاخرة والمباهاة بتاريخ فتوحاتنا وقوّادنا وجيوشنا التي قال فيها «لوبون»: «ما عرَف التاريخ فاتحاً أرحمَ ولا أعدل من العرب»، وإنّما نقول هذا لننبّه إلى أنّنا كنّا أرحم بالإنسانيّة، وأبرَّ بها من هؤلاء الغربيين وهم في القرن العشرين»[1]. وقد نبّهنا في دراسة سيرة الشيخ السباعي[2] إلى حضور الشواغل السياسيّة في كتابه وبخاصّة قضية فلسطين، فامتزج لديه السّجال بالسياسة، وأصبح «الجهاد» جهاديْن: جهاداً عن النبيّ والإسلام بالكلمة والنضال بالحجّة، وجهاداً عن فلسطين بفضح فظائع اليهود، والتحريض على حربهم (ص 123 من سيرة السّباعي).

إنّ حجّة الشيخ السباعي في الردّ على المشهِّرين بحروبهم في الحاضر، قامت على طرفين: أوّلهما كشف «النفاق الأوروبي» (عبارة الكاتب) في ادّعاء الإنسانيّة، ثمّ ضرب أمثلة حيّة من فظائع الغربيين وأضرابهم من اليهود في التاريخ الحديث: «ولقد عشنا -بكلّ أسف- عصر قيام إسرائيل على أرض فلسطين السليبة، وعلمت الدّنيا فظائع اليهود الهمجيّة الوحشيّة في دير ياسين، وقبية، وحيفا، ويافا، وعكّا، وصفد، وغيرها من المدن والقرى، ومع ذلك فهم يدّعون الإنسانيّة، ويعملون عكسها، ونحن نعمل للإنسانيّة ولا نتشدّق بها»[3].

لن تُغني عنّا الإطالة في تقفّي الشواهد من كتب السّيرة الحديثة، إذ تبيّن من

---

(1) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 143.
(2) راجع: الباب الثاني، الفصل الأوّل، الاتجاه الثالث: «تثبيت الخطاب التمجيدي».
(3) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 122.

خلال ما سقناه أنها متناظرة وآخذ بعضُها برقاب بعض، ولا شكّ في أنّ تشابه الحجج بل اتّحادها في أحيان، ليس تشابها من قبيل وقوع «الحافر على الحافر»، فما هو مصدره؟

إنّ ما ذكرناه من ائتِلاف في حِجاج كُتاب السيرة عن حروب النبيّ، بات يقيناً، لا يحتاج تفسيره إلى تدبّر طويل، إذ إنّ **الاتفاق في الرّدود يُعزى إلى أخذ اللاحق عن السّابق، وعن الردود القديمة**. فمجموع البراهين التي استظهرها كتاب السّيرة كالقول إنّ حروب النبيّ قامت من أجل حماية الدّعوة (حروب الدّفاع)، والقول إنّ جميع الشّرائع قامت على مبدأ الجهاد، والإشارة إلى حروب المسيحيّة في الماضي والحاضر. . . نجدها كلّها مبثوثة في قصيدة «نهج البردة» (1903) لأحمد شوقي:

[من البسيط التامّ]

قَالُوا غَزَوْتَ وَرُسْلُ اللهِ مَا بُعِثُوا ... لقَتْلِ نفْسٍ ولاَ جاؤوا لسفْكِ دَمِ

جَهْلٌ وتضْليلُ أحلامٍ وسَفْسَطَةٌ ... **فتحت بالسّيْفِ بعد الفتحِ بالقلمِ**

لمّا أَتَى لكَ عفْواً كلُّ ذِي حَسَبٍ ... تَكفّلَ السّيفُ بالجُهّالِ والعَمَمِ

والشرُ إن تلْقَه بالخيرِ ضِقْت به ... ذَرْعاً وإنْ تلْقَه بالشرِ يَنْحَسِمِ

سلِ المسيحيّةَ السّمحاءَ كمْ شرِبَتْ ... بالصَّابِ من شهَواتِ الظالمِ الغَلِمِ

طرِيدةَ الشِّركِ يُؤْذِيهَا ويُوسِعُهَا ... في كلِّ حينٍ قِتَالاً ساطِعَ الحَدَمِ

لوْلاَ حماةٌ لها هبّوا لنُصْرتِها ... بالسّيفِ ما انتفعَتْ بالرِّفْقِ والرُّحُمِ

لوْلاَ مكانٌ لعِيسَى عنْدَ مُرْسِلِه ... وحُرْمَةٌ وَجبتْ للرّوحِ في القِدَمِ

لسُمِّرَ البَدَنُ الطُّهْرُ الشّريفُ على ... لوْحيْنِ لم يَخْشَ مُؤْذِيه ولم يَجُمِ

وفي هذه القصيدة يقول أيضاً:

علّمتَهُمْ كلَّ شيءٍ يَجْهَلُونَ بِه ... حتّى القِتَالَ ومَا فِيهِ منَ الذِّمَمِ

دَعَوْتَهُمْ لجِهَادٍ فِيه سُؤْدَدُهُمْ ... والحزبُ أسُ نِظامِ الكوْنِ والأُمَمِ

لوْلاَهُ لمْ نرَ للدُّولاتِ في زمنٍ ... ما طالَ مِن عَمَدٍ أو قَرَّ منْ دَعَمِ

تِلْك الشّوَاهِدُ تَتْرَى كلَّ آوِنَةٍ ... فِي الأَعْصُرِ الغُرِّ لا في الأعْصُرِ الدُّهُمِ

بالأمْسِ مالتْ عُروشٌ واعتلَتْ سُرُرٌ لوْلا القنابِلُ لمْ تُثْلَم ولمْ تُصَمِ
أشْياعُ عِيسَى أعدُوا كلَ قاصِمَةٍ ولمْ نُعِدَّ سِوى حالاتِ مُنْقَصِمِ[1]

إنّ قصيدة شوقي سابقة لجميع نصوص السّيرة التي اعتمدنا عليها في مبحث الردّ على تهمة السّيف أو الحرب، إذ إنّ أقدمها يرقَى إلى سنة إحدى وثلاثين وتِسْعِمائة وألف، وهو كتاب **ذكرى السّلف** للشيخ القروي. وإذا تأمّلنا في «نهج البردة» وجدناها حاويةً لأغلب المعاني التي استثمرها اللاحقون من كتاب السّيرة في حِجاجهم عن حروب محمّد والإسلام.

فلا شكّ في أنّ وَحدة المصادر القديمة والحديثة المعتمَدَة، هو العامل الذي يفسّر تشابه الرّدود إلى حدّ الاتّفاق التّام في أحيان. ولم يخفِ بعض الكُتاب مصادرَهم بينما سكت عنها أغلبهم، فالشيخ القروي في ردّه على تُهمة الحرب بدأ بذكر مصدره وهو العلامة الغلاييني[2]، ونَدَر أن نجد مثل هذه الإشارات في ردود كُتاب السّيرة[3]، فالغالب عليها نهْب الرّدود القديمة والسّابقة عامّة، وبخاصة كتب الرّدود الحديثة التي ظهرت في أواخر القرن التّاسعَ عشرَ، إذ هي مجهولة لدى المثقَف العربي غير المختص.

ذكر الأب قنواتي (ت 1994) كتباً عديدة صُنِّفت في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وبدايةِ العشرين، في الردّ على المبشِّرين والمُجادلين المسيحيين، وهي في الجملة غيرُ معروفة من قِبَلِ القارئ العربي[4]، وقد خصّ من تلك الكتب بالذكر، كتاب

(1) أحمد شوقي، **نهج البردة**، بشرح إمام الأزهر الشيخ سليم البشري (القاهرة: مكتبة الآداب، 1999)، ص 93-99. وقد وردت الإشارة إلى تاريخ نظم شوقي لنهج البردة في ص 37، من قبل «مدقِّق» الطبعة أحمد علي حسن إذ قال: «كان شوقي قد وضع «نهج البردة» سنة 1903 م/ 1327هـ تَذكاراً لحجّ الخديوي عبّاس حِلمي».

(2) القروي، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 96.

(3) يُحيل الحسني في مواضعَ على مصادره، كنقله كلام هيكل في الدّفاع عن حروب النبيّ، **سيرة المصطفى**، مصدر سابق، ص 320-322.

(4) دراسة شحاتة قنواتي بيبليوغرافيّة أساساً، مع تعليقات مُفيدة على كتب الرّدود القديمة والحديثة، وقد سمّى في القسم الثاني المتعلق بالنّصوص الحديثة كتباً في الردّ على المبشّرين والطاعنين منها: =

رحمت الله بن خليل الهندي: **إظهار الحق** (القسطنطينية: 1867، ثمّ مصر: 1891) الذي ردّ فيه على كتاب المبشّر الجرماني بالهند فندر: **ميزان الحق** (تُرجم إلى العربيّة ونُشر سنة 1865 بلايبزك). ويذكر قنواتي أنّ كتاب رحمت الله الهندي مثل عمدة المجادلين المسلمين منذ أواخر القرن التاسع عشر «حتى أيّامه» (1969)[1].

يُمكن أن نصنّف المجادلين العرب المحدَثين إلى طبقتين: طبقة أولى ظهرت في أواخر القرن التاسعَ عشرَ والسّنوات الأولى من القرن العشرين، وطبقة ثانية ظهرت خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين والنّصف الثاني منه. وهاتان الطبقتان كلاهما استندتا في الرّدود على المبشّرين والمُستشرقين إلى كتب الردّ القديمة، إذ إنّ أغلب البراهين التي احتجّوا بها، ساقها ابن ربّن الطبري (توفّي في منتصف القرن الثالث؟) والقاضي عبد الجبّار بن أحمد من بعده (ت 415 هـ).

في ردّه على «من عاب الإسلام بسنّة من سُننه أو شريعة من شرائعه»، يقول ابن ربّن: «**فإن عابوا الجهاد فقد جاهد إبراهيم** الملوك الأربعة، الذين كانوا ساروا إلى بلاد الجزيرة، لتشنّ الغارات على أهلها، فذبّ عن جيرته وخُلطائه»[2]. وإنّ لحديث المجادلين المحدَثين عن احتواء التعاليم المسيحيّة لمبدأ الجهاد في كتاب ابن ربّن أصلاً: «**ثمّ إنّ المسيح قد رخّص بأخرة في اتخاذ السّيوف ونسخ به الأمر المتقدّم،** وذلك في قوله لتلاميذه: «ليبعْ كل امرئ منكم ثوبه، وليشترِ لنفسه سيفاً»، وفي

= - نعمان أفندي زاده، **الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح** [الكندي صاحب الرسالة] (لاهور: 1306 هـ/ 1888 م).

- أبو نصر السّلاوي، **دعاوى اليسوعيين وفضل محمّد على سائر النبيين** (القاهرة: [د. ن.]، 1900).

- الشيخ علي البحراني، **لسان الصّدق** (القاهرة: مكتبة الموسوعات، 1901). والكتاب ردّ على كتاب فندر: **ميزان الحق**.

راجع:

Anawati, «Polémique», deuxième partie, pp. 416-451.

(1) Ibid., p. 420: «C'est le grand ouvrage de base qui a servi et continue de servir d'arsenal pour les apologistes musulmans de la fin du 19e siècle jusqu'à nos jours».

(2) علي بن ربّن الطبري، نَصراني أسلم على عهد المتوكّل (قتل سنة 247 هـ)، ويُرجّح أنه توفي بُعيد وفاة المتوكّل: **الدّين والدولة**، مرجع سابق، ص 196.

قوله: «**لا تظنّوا أنّي جئت لأزرع سِلماً بل حرْباً**»، فمن عاب الإسلام بما قد استحسنه واستنّ به من ذكرنا من الأنبياء، فقد ظلم»[1].

ولعلّ القارئ يلحَظ حضور كلمة المسيح (لا تَظُنّوا أنّي جئتُ لأزرعَ سِلْماً بل حَرْباً [إنجيل متّى: الأصحاح العاشر، عدد 34]) في حِجاج المحدَثين، وفي ذلك دليل على «ثبات» الجدل عن النبيّ، وعلى **دوران الرّدود ببعضها كما دارت التّهم بالأيّام والقرون** . . .

أمّا ما احتجّ به كُتاب السيرة من حروب النّصرانيّة في التاريخ، فقد أسهب في تحريره القاضي عبد الجبّار بن أحمد (ت 415 هـ): «ادّعيتم أنّ هذه الأمم ما أجابت إلى النّصرانيّة إلا بالآيات والمعجزات. . . والنّاس معكم ويشاهدونكم فلا يرون لذلك أصلاً ولا أثراً، ولا يرون إلا السّيف والقهْر والعنْف، وأنّ أوّل هذا الأمر ما كان إلا بالسّيف. . . وهو قائم باق ما زال ولا حال، بل زاد!»[2]. ولم يغفل القاضي عبد الجبّار الإشارة إلى حروب النّصرانيّة وفتنها، على عهده[3]!

تتبّعنا مقالات المسيحيين وخلفائهم من مبشّرين وبعض المُستشرِقين، في المبحث الأوّل من هذا الفصل، فتبيّن أنّ الجمود يطبَعها منذ نشأت نشأتَها الأولى مع القدّيس يوحنّا الدّمشقي (ت 749 م/ 131 هـ)، وهذا «الجُمود» عينُه استخلصه الأب شحاته من دراسته لبعض آثار الجدل الإسلامي-المسيحي القديمة والحديثة، إذ قرّر أنّ «اعتراضات» المُجادلين المسلمين على المسيحيّة تمتاز بثباتها[4].

لقد ردّد بعض المُستشرِقين مقالات الأوائل، ولا يزالون يفعلون، إذ نقرأ لدى طور أندري تصويرا لانحراف محمّد إلى «الصّعلكة» وقطع الطرق[5] (Brigandage)، ويصوّر أندري مقتل كعب ابن الأشرف[6]، تصويرَ شاهد العِيان

---

(1) نفسه، ص 201.

(2) القاضي عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، (بيروت: 1966)، ص 182.

(3) نفسه، ص 185-186.

(4) Anawati, «Polémique», p. 448.

(5) Andrae, *Mahomet*, p. 140.

(6) كعب بن الأشرف: من شعراء يهود، كان يقول الشعر بعد بدر [السنة الثانية] في رثاء قتلى =

على ما جرى: «ذبحوه وألقوْا برأسه يقطر دماً، أمام قدميْ محمّد، وهم يهتِفون: الله أكبر، ومحمّد يهتف معهم»[1]. فهل إنّ هذا كله ثقة ببعض المصادر المتأخّرة، التي ذهب المُستشرِق في مواضع من كتابه إلى أنّها تنتمي إلى تاريخ العقيدة (L'histoire de la foi) أكثرُ من انتمائها إلى سيرة محمّد (ص 29)؟ وفي كتاب أندري صُنوف أخرى من الإسقاط التاريخي كحديثه عن قسوة محمّد إزاء اليهود[2]. . .

فإذا كان هذا شأن كاتب معدود ضمن الاستشراق «العلمي» فلا تسأل عن النّبأ النّبيث في كتب المبشِرين والمُستشرقين، الذين ألهمتهم العصبيّة الدينيّة ما كتبوا كالأب لامنس (ت 1937)، ومُوير المستشرق والمبشر (ت 1905) وأضرابِهما. . .

لا تزال طائفة من الكتاب في مشارق الأرض ومغاربها، تَلجّ في الجدل القديم، إذ ورد في ردّ الآباء البوليسيين، القائمين على مجلّة **المسرّة**، على نصري سلهب، أنّ الإسلام دين سيف، على نقيض ما دافع به الكاتب: «والحديث الذي وضعوه [المسلمون] يمثل روح الدعوة: «ديني بالسّيف، وفي السّيف، ومع السّيف»»[3].

ولعلّ الإيراني علي الدّشتي (ت 1981 أو 1982) في كِتابه **ثلاثة وعشرون** بزّ الكُتاب المسيحيين في التشهير بحروب النبيّ و«قسوته». . . إذ خلّط كما شاء فأسقط قيم الحداثة على تاريخ قديم، فقرّر «أنّ النبي محمداً، وقد أدرك صعوبة السّيطرة على العرب ذوي المراس الصّعب، وإقامة دولة ومجتمع إسلاميين، دون اللّجوء إلى السيف، لعلّه اختار هذا النّهج نظراً إلى جذوره الممتدّة في العادات العربيّة، وقدرته

= قريش، ويُشبّب بنساء المسلمين في المدينة، فانتدب الرسول لقتله جماعة فيهم سِلكان بن وَقش أخو كعب من الرّضاعة، فأظهر له انحرافاً عن النبيّ حتى صدّقه، فلمّا خلوا إليه، قتلوه.

(1) Andrae, *Mahomet*, p. 149: «Ils l'égorgèrent et jetèrent sa tête ensanglantée aux pieds de Mahomet en criant "Allah est grand!" tandis que le prophète mêlait sa voix aux leurs».

(2) Ibid., p. 155: ''La cruauté de Mahomet à l'égard des juifs''.

(3) الآباء البولسيون، «نصري سلهب في كتابه «في خطى محمّد»، أفتح جديد أم تدجيل وتضليل؟»، **المسّرة** العدد 564 (نيسان 1971)، ص 280.

على التأثير على الذّهنيّة العربيّة. أمّا التعليق الثاني فهو أنّ هذا النّهج **ينطوي بالضّرورة على دوْس لواحد من أثمن حقوق الإنسان، أعني حريّة الفكر والاعتقاد»**[1].

وككثير من المستشرقين، يرى **الدّشتي** أنّ محمداً تحوّل من داعية إلى الرّحمة بمكة إلى داعية حرب وقتال بالمدينة (ص 154). وهذه خلاصة رأيه في حروب النبيّ: «**هكذا تحوّل الإسلام شيئاً فشيئاً من رسالة روحيّة صِرفة إلى منظّمة مقاتلة وعِقابيّة**، يعتمد تقدّمها على الغنائم التي تأتي بها الغزوات وعلى الدّخل الذي تُغلّه الزّكاة المفروضة»[2]. والكتاب طافح بمثل هذه الأقوال، التي لا يسمح ما نحن بسبيله بالاستزادة منها.

إنّ استمساك بعض المستشرقين والمسيحيين بتهمة السيف نسبة إلى الإسلام ونبيّه، أحكام «لا تاريخيّة» تنسحب فعلاً على تاريخ الأديان التوحيديّة جميعاً، «فالمسيحيّة انتشرت بالقهر وبقوّة السّلاح منذ أصبحت ديناً رسميّاً»[3]، مثلما استخلص ذلك توينبي (A. Toynbee)، وجماعة من العلماء الغربيين.

إنّ اتهام الإسلام بالسّيف جزء من روح السنّة المسيحيّة القديمة كما رأينا، وليست بجديدة ردود الكتاب العرب على تلك «التهمة»... وإنّ هذا لجدل قديم (Inactuel) لا يُناسب قيم الحداثة، وبخاصّة قيمة «الاختلاف» التي قرّظها علماء الغرب منذ عصر الأنوار حتى أيّامنا هذه. أمّا التاريخ الحقيقي للعنف فلم يكتب بعدُ كتابة علميّة، ولا يزال محلَّ مماحاكات دينيّة وإيديولوجيّة إذ «كلّ واحد يتهِم تاريخ الآخر بالعنف وينسى نفسه»[4].

ج. الردّ على «تُهم» أخرى متفرّقة

استأثرت تُهمتا كثرة النّساء والسّيف بأوفر حظّ من ردود كتاب السيرة

---

(1) علي الدَّشتي، **23 عاماً**، مرجع سابق، ص 159.

(2) نفسه، ص 162.

(3) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، ص 99.

(4) أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، مرجع سابق، ص 152. ويرى أركون أنّ للعنف في حاضرنا تاريخاً، وأنّ أحداً لم يكتب هذا التاريخ بطريقة موضوعيّة حتى عصرنا الحاضر...

المحدَثين، لكنّنا لا نعدم عناية من لدنهم بتفنيد مطاعن استشراقيّة ومسيحيّة أخرى.

● تُهمة الصّرْع

دأب بعض الكُتاب البيزنطيين القدامى، على القول إنّ ما كان يعتري النبيّ من حالات شعوريّة كتصبّب العرق منه حتى في اليوم الشاتي، وما كان يحسّ به من برْد يدعوه إلى التدثّر. . . ليست سوى نوبات صرْع. وقد تابع بعض الكتاب الغربيين المحدَثين أسلافهم في اعتبار محمّد مُصاباً بداء الصّرْع[1] (Épileptique). وفي ذلك غضٌّ من نبوّته بتفسير الوحي بالمرض، لا بالتنزيل من الله عن طريق جبريل. وقد تصدّى هيكل لردّ هذه التهمة: «وتصوير ما كان يبدو على محمّد في ساعات الوحي على هذا النّحو خاطئ من النّاحية العلميّة أفحش الخطأ، فنوبة الصّرع لا تذر عند من تصيبه أيّ ذكر لما مرّ به أثناءها؛ ولا يذكر شيئاً ممّا صنع أو حلّ به خلالها، ذلك لأنّ حركة الشعور والتفكير تتعطل فيه تمام التعطل، وهذه أعراض الصّرع كما يُثبتها العلم، ولم يكن ذلك ما يصيب النبيّ العربي أثناء الوحْي»[2].

يتلو دَرْوَزَة (1948) تِلو هيكل في تفنيد مزاعم المبشِرين والمستشرقين في خصوص الصّرع، وإن لم يُبِنْ كإبَانَةِ هيكل: «غير أنّ ترديد سفهاء المُبشرين، ومغرضِي المستشرقين لبعضها [التّهم] وخاصّة ابتلاء النبيّ صلى الله عليه وسلم بالصّرعة، يجعل قول كلمة في هذا الموضوع مفيداً [. . .] نحن نعلم أنّ ترديد هؤلاء لابتلاء النبيّ صلى الله عليه وسلم بالصّرعة، قد استنتج استنتاجاً من بعض روايات ذكرت ما كان يطرأ على النبيّ صلى الله عليه وسلم حينما يُوحى إليه أحياناً من حالة جهد وغيبوبة وتصبّب عرق، غير أنّ الروايات التي حكت ذلك ذكرت أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان حينما تنفرج عنه أزمته يستدعي كاتبه ليملي عليه القرآن الذي أوحي إليه به»[3]. ثمّ يورد الكاتب روايات من **صحيح البخاري** خاصّة،

---

(1) Andrae, *Mahomet*, op. cit., p. 50.

وما ذكرناه عن قدم التهمة وجدّتها، أشار إليه أندري، ولم يسلّم هو «بالصّرع» بصفته مرضاً، بل بصفته حالة إلهام. . .

(2) هيكل، **حياة محمّد**، ص 57.

(3) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 64-65.

تدلّ على أنّ النبي كان يتذكر ما مرّ به أثناء تلك الحالات التي كانت تتغشاه، على خلاف المُصاب بالصّرع كما فهمنا، ولم يرد صريحاً في كلام محمّد عزة دَرْوَزَة.

إنّ مُدونة السّيرة الحديثة على قدْر من الغَناء عظيمٍ، ولا تزال تبوح بأسرارِها، إذ وجدنا أنّ معروف الرّصافي (ت 1945) في كِتابِه الفريد **الشّخصية المحمدية** الّذي لم يُكتب له النّشر إلا في أيّامِنا هذه، يُقرّ أنّ النبيّ كان يُصابُ بالصّرْعِ قبل البِعثة[1]، وبالصّرْعِ يُفسّر الرّصافي «شقّ الصّدر»: «والخلاصة أن حادثة شق الصدر إنّما هي الرؤيا الخاصة بمحمد، أعني الرؤيا التي كان يراها وهو في هذه الحالة [ما يُشبه الصرْع] غير غائب عن الحسّ الخارجي غيبوبة تامة، وهي الحالة التي كان هو يُعبِر عنها بقوله «تنام عيني ولا ينام قلبي»»[2]. وليست هذه الآراء إلا صدًى لأثر الاستشراق في الفِكر العربي الحديث.

إنّ الجدل في ما نُسِب إلى النبي من صرْع، ظلّ في جوهره دينيّاً، بين الكُتّاب العرب والمُستشرِقين ومَنْ في معناهم، فلمْ يرقَ إلى محاولة علميّة لتفسير ما يُلابس الوحي من أطوار تخرج عن المألوف والعادة السلوكيّة، فما ذُكر من ارتعاد النبيّ وتدثره حين ينزل عليه الوحي، يدخل لا محالة ضمن سلوك الأنبياء السّابقين في لحظات الاتصال بقوى خارجيّة: «فلقد كانوا يمرّون بحالات غير عادية لكن متشابهة بينهم [. . .] عندما تستولي عليهم روح «يَهْوَه»، أي ينسلبون من ذاتهم. فمنهم من يُغمى عليه ويفقد البصر ويتخبّط على الأرض (إشعيا، 21)، ومنهم من يرى الإله ذاته فيصيبه الشّلل، ومنهم من يسيل لعابه عند التنبّؤ، والكثير منهم مَنْ رأى «يَهْوَه» و«سمع أصواتاً» [. . .] كلّ هذا مذكور في العهد القديم، ولم يخطر ببال أحد في زمانهم، ولا من بعدهم أن يكذّبهم في رؤاهم وأقوالهم الموحاة من «يَهْوَه»، أو يتهمهم بالبهتان»[3]. ويُبيّن جعيط (1999) أنّ محمداً ينتمي إلى فئة الأنبياء الانخطافيين (Extatiques) الذين تعتريهم «حالة» استلاب وقتيّة، ثم يستخرجون

---

(1) الرّصافي، **كتاب الشّخصية المحمّدية**، مصدر سابق، ص 115.

(2) نفسه، ص 117.

(3) جعيط، **الوحي**، ص 76.

الحكمة والوحي، وقد لاحظ الكاتب أنّ سلوك محمّد في لحظات الوحي أقلّ اضطراباً من سلوك سابقيه من أنبياء بني إسرائيل[1]...

إنّ مسألة الحالات الطارئة على سلوك النبيّ حين يُوحى إليه لا تخرج عمّا يشعر به مَنْ يسعى إلى الاتصال بقُوّى غيبيّة، حتى مِنْ غير الأنبياء، وهل هناك نبوّة من غير جَهْد؟ يقول «إريميا» نفسه «من لم يكن مرهَقاً مزعَجاً، وتكلّم وهو غير مجبَر (من قوة خارجيّة)، بل من تِلقاء قلبه، فلا يكون نبيّاً أصيلاً»[2].

● الردّ على نفي الأمية

إنّ مسألة الأمية، من محاور الجدل الإسلامي النّصراني منذ القديم[3]، ولا تزالُ كذلك في هذا العصر، وقد عَرَضنا لهذه المسألة لمّا درسنا آثار الكُتّاب الّذين حاولوا كِتابة السّيرة النّبوية استناداً إلى القرآن (محمّد عِزّة دَرْوَزَة و«جماعته»)، ثمّ عدنا إليها في دراسة سير العرب النّصارى... ولا نودّ ههنا أن نكرّر ما ذكرناه بل نهفو إلى بعض الإضافة إلى ما تقدّم[4].

قال دَرْوَزَة: «لقد رأينا أنّ بعض المستشرقين [أحال في الهامش على كِيتاني] يحاول البرهنة على أنّه من غير المعقول ألا يكون النبيّ صلى الله عليه وسلم قارئاً كاتباً، على حين قد احتوى القرآن على معارفَ كتابيّة كثيرةٍ، وكان كثير من فتيان قريش من أمثاله وفي مثل سنّه يقرؤون ويكتبون، بل قد رأينا بعضهم [المستشرقين] يزعم أنه كان يكتب ويقرأ وإنّما كان يحاول كتمان ذلك عن النّاس، وعن أصدقائه الذين يعرفون ذلك فيه. ومع أننا لا نرى كبير شيء في كتابة النبي صلى الله عليه وسلم وقراءته وعدمهما، كما لا نرى إلمامه بذلك أو عدمه ينقص من عظمة شأنه

---

(1) نفسه، ص 76-80.

(2) نفسه، ص 76.

(3) راجع: ابن ربّن الطبري، **الدين والدّولة**، مرجع سابق، «في أمية النبي صلى الله عليه وسلم وأنّ الكتاب الذي أنزله عليه، وأنطقه به آية للنبوّة»، ص 98-107.
- الشرفي، **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، الفصل الأوّل: «أميّة النبيّ»، من الباب الرابع: «الأغراض التمجيديّة».

(4) راجع فهرس الاصطلاحات، لتظفر بهذه المواضع جميعاً.

على ما سوف نبيّنه بعد قليل، فإنّنا نرى ذلك الزعم غير سليم وغير مستقيم»[1].

وقد استندت حجج الكاتب في دحض «زعم» المستشرقين إلى البراهين الآتية:

أوّلاً: تقطع الآية الثامنة والأربعون من سورة العنكبوت: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾، بأنّ النبي لم يكن قارئاً ولا كاتباً قبل البِعثة، ودلائل الأمية يجب أن تُستنبط من هذه الآية لا من الآيات التي تتحدّث عن «الأميين» والنبيّ «الأمي»[2]، إذ وردت هذه العبارات في معنى غير كتابي وغير كتابيين، وصفاً للعرب الذين هم ليسوا أهل كتاب. ولا يَستبعد الكاتب أن يكون النبيّ قد اكتسب بعد البِعثة معرفة محدودة بالقراءة والكتابة «لأنّه لو تعدّى هذه الدائرة لأثّر في الروايات والأحاديث على الأقل»[3]. وهذا موقف إيماني جدّاً، فإمّا أنْ يكون النبي قد اكتسب معرفة بالكتابة والقراءة وإمّا لا، أمّا القول «بالمحدوديّة» في الاكتساب فهو محض ظنّ، أملاه الخوف ممّا خاف منه المسلمون، أي تأثير علم الرسول في رسالته (جوهر التهمة اليهوديّة والمسيحيّة. . .).

ثانياً: وهذا البرهان ينمّ عن فهم عميق لمسألة الأمّية، نجد نظيرَه لدى بعض الدّارسين المعاصرين (عبد المجيد الشرفي)، إذ لا علاقةَ حسَب دَرْوَزَة بين اكتساب المعارف المتنوّعة من جِهة، والقراءة والكتابة من جِهة أخرى، فبِيئة الرسول لم تكن

---

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 46. وقد ورد حديث الكاتب عن أميّة النبيّ في: ص 45-47.

(2) أهم الآيات التي بدا فيها التعارض بيّناً بين الأميين وأهل الكتاب هي:

- ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 20].
- ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 75].
- ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: 2].

(3) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 46.

بِيئة كِتابة أصلاً «فلا مطابع ولا مكاتب ولا وراقة ولا كتب منتشرة متيسّرة [...] ومن المعقول جدّاً أن يكون الاعتماد في مثل هذه الظروف على الذاكرة الواعية...»[1]. ويرى الكاتب أنّ هناك بوناً شاسعاً بين إعجاز القرآن ومعارف النبيّ التي حصّلها قبل البعثة خاصّة. فتلك المعارفُ لا تفسّر نظْم القرآن و«روحانيّته»، ولا يُمكن أن تكون مصدرَه.

لا يخلو موقف دَرْوَزَة من «أميّة النبيّ» من تذبذب، سنلحظه لدى من عرض لهذه المسألة، من كُتاب السّيرة المحدَثين والدارسين... إذ نَفَى القراءة والكتابة عن الرسول قبل البِعثة بنصّ الآية الثامنة والأربعين من سورة العنكبوت، ثمّ أقرّ باكتسابه معرفة محدودة بهِما بعد البعثة، فتوسّط في الأولى وفي الثانية، منبِئاً عن عسْر الحلّ!

أمّا المؤرخ والجامعي المعاصر جواد علي فقد قضى في الأمر قبل استعراض معارفه الواسعة حول الأمية، إذ حكم بأنّ «الرسول أمّي، لم يقرأ ولم يكتب، فإذا أراد كتاب رسالة أو عهد أو تدوين للوحي، أمر كُتّابَه بالتدوين. على ذلك أجمع المسلمون»[2]. فكأنّ مهمّة المؤرخ تتمثل في مسايرة «الإجماع»!

طفق جواد علي بعد هذا التقرير يستظهر ما قاله العلماء القدامى والمحدَثين في أميّة النبيّ، شرقاً وغرباً، وقلّما نجد في كتب السّيرة مثل هذه الإحاطة والتحقيق في بحث المسائل، وبخاصة ما يتعلق بآراء المستشرقين، لكنّ جواد علي كما بيّنا ذلك في موضعه، يكتفي بالعرض والنّقل، بلا جرأه في اتّخاذ موقف علمي خاص به إلا يسيراً. فهو على فضله وحذقه لكثير من الألسنة الأوروبية، يصرّ على مسايرة ما رسَخ، وأرسخته السُنية السُنّية خاصّة.

تخلّل بحث جواد علي في «أميّة النبي»، ردّ على المستشرق النّمساوي شبرنجر (ت 1893): «وقد ذهب «شبرنكر» -وهو من الزاعمين أنّ الرسول كان يكتب ويقرأ- إلى أنّ النبيّ قرأ كتاباً في العقائد والأديان وأخبار الماضين، وقد زعم أنّ اسم هذا الكتاب هو «أساطير الأوّلين»»[3]. ويفنّد المؤرّخ مقالة شبرنجر، بآيِ القرآن التي

---

(1) نفسه.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 169. وقد جاء بحث جواد علي للأميّة في: ص 169-177.

(3) نفسه، ص 174.

وردت فيها عبارة «أساطير»[1] استعارة دالّة على الخرافة وقصص الأوّلين، وهو ما كانت قريش تَسِم به القرآن ولم تدلّ على كتاب قديم[2].

جنح جواد علي إلى «النّقل»، واتّسم موقف دَرْوَزَة بشيء من التوفيق وكأنّ «حساسيّة» المسألة وتضارب القرائن هو الذي حمل بعض الكُتاب على تجنّب الجزْم في أمية النبيّ. فهل يمكن فصل المقال في الأمية؟

ألمعنا في ما تقدّم إلى أن «أمية النبيّ» كانت من مسائل الجدل قديماً بين المسلمين والنّصارى إذ عقد لها ابن ربّن الطبري (ت في منتصف القرن الثالث؟) باباً في **الدّين والدّولة**، قصد منه إلى «أنّ الكتاب الذي أنزله الله عليه وأنطقه به آية للنبوّة»: «فمن جاءنا بكتاب هذه نسبته ونعته وله من القلوب هذا المحل والجلالة والحلاوة، ومعه هذا النّصر واليمن والغلبة، وكان صاحبه أميّاً لم يعرف كتابة ولا بلاغة قطّ، فهو من آيات النبوّة لا شكّ فيه ولا مِرية»[3]. فالأمية إذن تعزيز لصدق النبيّ، بتنزيه القرآن عن كلّ «حكمة أرضية» (ابن ربّن)، وهو ما استخلصه عبد المجيد الشرفي وجعيط كلاهما[4]. وقد أرسخ الفكر الإسلامي منذ القديم حتى عصرنا الحاضر فكرة أمية النبي، إذ نجد صداها في كتب السيرة والتفسير، إذ أوّل الطبري (ت 310 هـ) الآية الثامنة والأربعين من سورة العنكبوت: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾، على وجه ينفي القراءة والكِتابة عن النبيّ[5]. وبنحو الذي قال الطبري، قال الشيخ الطاهر بن عاشور

---

(1) الأنعام: 25: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾.
- الأنفال: 31: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ ۙ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾.
- النحل: 24: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۙ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب**، ص 174-175.

(3) **الدين والدولة**، مرجع سابق، ص 98-99.

(4) راجع: : **فكر الإسلامي في الردّ على النّصارى**، للشرفي، مرجع سابق، ص 472: «ذلك أن عدم معرفة الكتابة والقراءة يُعتبر في نظر أغلب المسلمين حجّةً قويّة على أن القرآن من عند الله، وأن محمداً ليس إلا مبلّغاً أميناً لما يملى عليه»؛ وهشام جعيط، **الوحي**، ص 44: «والمقصد الإسلامي واضح وهو تنزيه القرآن عن كل يد بشريّة».

(5) **تفسير الطبري** بتحقيق التركي، مرجع سابق، ج 18، ص 424.

(ت 1970): «هذا استدلال بصفة الأميّة المعروف بها الرسول صلى الله عليه وسلم، ودلالتها على أنه مُوحًى إليه من الله أعظم دلالة [. . .] ومعنى «ما كنت تتلو من قبله من كتاب» أنك لم تكن تقرأ حتى يقول أحد: هذا القرآن الذي جاء به هو ممّا كان يتلوه من قبل»[1].

لكنّ آياتٍ أخرى في القرآن تُوكِل إلى النبيّ وظيفة التعليم، بل تعليم «الكتاب»: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: 2]، فلا «تشابه» في أنّ النبيّ لما بُعث أصبح يتلو الآيات، ويعلّم الكتابَ! ويقوّي هذا الظن ما احتوته أحاديث نبوية من حضّ على العلم والمعرفة. . . ونحن نستحضر الحديث باعتباره مخزنَ قيم إسلاميّة، بغضّ النظر عن تحقيق نسبته التاريخية إلى النبي. وكذلك تشهد بعض أخبار السيرة بكتابة النبي، إذ جاء في خبر صُلح الحديبيّة [السنة السّادسة] أن محمّداً محا «رسول الله» وكتب «ابن عبد الله» إرضاءً لسُهيلِ بنِ عَمْرٍو سفيرِ قريش. وههنا نجد بعض كُتاب السيرة -كأغلب الباحثين- «مُذبذَبِين» بصدد كتابة النبي، إذ يقول ابن خلدون: «ولا يقع في ذهنك من أمر هذه الكتابة ريب [كتابة عهد الحديبية]؛ فإنّها قد ثبتت في الصّحيح. وما يعترض في الوهم من أنّ **كتابته قادحة في المعجزة** فهو باطل، لأن هذه الكتابة إذا وقعت من غير معرفة بأوضاع الحروف ولا قوانين الخط وأشكالها، بقيت الأميّة على ما كانت عليه، وكانت هذه الكتابة الخاصّة من إحدى المُعجزات»[2].

وهكذا تعسّف ابن خلدون ذو العقل، في تأويل لا يحتمله الخبر، حتى يصون «أمية النبيّ» التي أصبحت حلقة رئيسة من سلسلة السيرة. ويُروى في السِّير أن الرسول طلب دواةً في مرضه الأخير وأراد أن يكتب للمسلمين كتاباً[3]. . . ولا نعدم

---

(1) الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، مجلد 21، ص 10.

(2) ابن خلدون، **سيرة الرسول**، مرجع سابق، ص 59.

(3) نفسه، ص102: «وسألوه عمن يدخله القبر فقال: «أهلي»، ثم قال: «إئتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده»».

أخباراً أخرى تُفيد «أمية» النبي كاتّخاذه كُتابا للوحي، والرسائل[1]. وقد أدّى تناقض القرائن بعضَ الباحثين إلى عدم القطع في المسألة[2]، وتردّد بعضهم ثم قطع مثلما فعل جعيط: «ومن الواضح عندي أنّ شخصاً مثل محمّد، في الزّمن والوسط الذي عاش فيه، كان يحسن القراءة والكتابة، وأنه كان يتمتع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحافظة والذكاء الوقاد»[3].

ويميل بلاشير إلى الجزم بأن الرسول لم يكن جاهلاً بالقراءة والكتابة، لكنّه لا يجزم بمقدار حذقه لهما[4]. . . ولعلك تلاحظ تردّد الباحثين بصدد «أمية النبي»، وما سبب ذلك كما قلنا إلا تضارب القرائن التاريخية واختلاف التأويل لآي القرآن في ما يتعلق بالأميّة، بين القدامى والمحدَثين. فلئن حصَل إجماع جماعة من كُتاب السيرة والباحثين[5] حول التقابل بين الأُميين وغير الأُميين (Gentils) في أغلب الآي التي وردت فيها العِبارة في صيغة الجمع مثل الآية العشرين من سورة **آل عِمران**، والآية الخامسة والسّبعين من السّورة نفسها، وكذلك في الآية الثانية من **سورة الجمعة**، وهو تقابل جليّ بين بني إسرائيل و«أُموت ها عولام» التي كان يطلقها العبرانيون على الوثنيين، أي غير العبرانيين[6]. وإنّ إشارة هشام جعيط إلى أنه لا يمكن وصف جميع العرب بالأميين[7]، في معنى جهل القراءة والكتابة بليغة، إذ كان منهم القارئ والكاتب كعليّ بن أبي طالب وورقة بن نوفل وعمر. . .

ولعلّ رأي دَرْوَزَة في علم النبي أحصفُ الآراء، إذ نبّه إلى أنّ المعرفة في

---

(1) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، ص 473.

(2) نفسه.

(3) **الوحي**، ص 45.

(4) Blachère, *Le problème de Mahomet*, op. cit., pp. 32-33.

(5) راجع، دَرْوَزَة، **سيرة الرسول** (1948)، مصدر سابق، ج 1، ص 45.
- جواد علي، **تاريخ العرب** (1961)، ص 172-174.
- الشرفي، **الفكر الإسلامي** (1982)، مرجع سابق، ص 471؛ جعيط، **الوحي** (1999)، ص 43.

(6) جواد علي، ص 173.

(7) **الوحي**، ص 42.

الوسط الذي عاش فيه محمّد، قَوامها السّماع والحفظ، لا القراءة والكتابة[1]، ونجد الرأي عينه عند الشرفي[2].

تبدو «التهمة» الاستشراقية إذن مُتهافتة، فإن أرادوا أن يردّوا القرآن إلى علم محمّد وقراءته في كتب الأوّلين... فإنّ سبيلهم خاطئ، لأنهم ينظرون بعين الحاضر كما قال دَرْوَزَة، إذ لا يحتاج تحصيل المعارف وقت النبي إلى حذق الكتابة والقراءة، فالبيئة بيئة مشافهة، والقرآن نفسه رسالة اعتمدت على المُشافهة (صُدور الرجال) والتقييد معاً، ولم يتغلّب التقييد إلا على عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (ت 35 هـ/ 656 م) جامع المصحف، ومحرِّق المصاحف الأخرى (مُصحف ابن مسعود وأبيّ بن كعب...). وليس بسديد حِجاج المسلمين عن النبي بنفي العلم عنه، إذ لا صلة متينة بين العلم وحذق القراءة والكتابة في بيئة محمّد.

إنّ أغلب الظن أن محمداً اكتسب معارفَ كثيرة من بيئته، عن طريق السّماع والذاكرة، وأغلب الظن أنه حرَص على تعليم نفسه في الأقلّ بعد البِعثة، وهذا لا يناقض الآية: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: 48]، التي غيّبها الشرفي وجعيط كلاهما في بحث مفهوم الأمية، وكأنّهما وجدا فيها حرَجاً، إذ تنفي التلاوة والكِتابة عن النبيّ قبل البعثة.

كيف يُمكن أن ينشغل النبي بتعليم أبناء المسلمين الكتابة والقراءة[3] وينسى نفسه، مع حضّ القرآن والحديث على العلم؟

---

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 46-47.

(2) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، ص 472.

(3) يورد ابن سعد (ت 230 هـ) أخباراً في فداء أسارَى بدر الفقراء أنفسهم بتعليم غلمان المدينة، وقد استوقفنا من تلك الأخبار خبران ذوا دلالة، جاء في الأوّل: «أسر رسول الله صلى الله عليه وسلم، يوم بدر سبعين أسيراً، وكان يُفادي بهم على قدْر أموالهم، **وكان أهل مكة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون**، فمن لم يكن له فداء دفع إليه عشَرة غلمان من غلمان المدينة فعلّمهم، فإذا حذقوا فهو فداؤه». وفي الثاني: «كان فداء أهل بدر أربعين أوقيّة أربعين أوقيّة، فمن لم يكن عنده، علّم عشرة من المسلمين الكتابة». **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج 2، ص 20. فالخبر الأول نَسَب الكتابة إلى أهل مكة، في حين يصرّ المفسّرون على تفسير «الأميين» بجهل القراءة والكتابة؛ أمّا الخبر الثاني فيكشف عن حِرص الرّسول على تعليم أبناء المسلِمين، فكيف يُعَلِّم محمّد النّاسَ وينسى نفسه؟

إنّ القول بأمية النبي في معنى جهل القراءة والكتابة مُسايِرة للتّهمة اليهودية خاصّة، بأن النبي أخذ عن أهل الكتاب القرآن، و«متى كانت «مصادر» كتاب مّا قادِرة على تفسيره، لا سيّما إذا كان الكتاب هو القرآن بما أحدثه ويُحدثه في النفوس من تأثير عميق تغير به وجه التاريخ؟»[1]. وهَبْ أنّ النبيّ «قارئ كاتب فما لهم لم يؤمنوا به من الوجه الّذي آمنوا منه بمُوسى وعيسى عليهما السلام؟»[2].

● الرّدود على قصّة الغرانيق

الغُرْنُوقُ طائر مائي أبيضُ طويل السّاق، جميل المنظر، وجمعه غرانيقُ. أما «قصة الغرانيق»، فقد فصّلنا فيها القول حين درسنا السّيرة التي صنّفها محمّد عزة دَرْوَزَة (ت 1984)[3]، ففنّد «قصة الغرانيق» باعتبارها روايةً إسلاميّة. وههنا نهتمّ بردود كتاب السيرة على أخذ بعض المستشرقين برواية الغرانيق.

في أخبار السيرة أنّ الرسول رأى من قومه كَفّاً عنه، فتمنّى ألا ينزل عليه شيء ينفّرهم منه، فجلس يوماً مجلساً من أندية قومه حول الكعبة فقرأ عليهم ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: 1]، حتى إذا بلغ ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: 19-20]، ألقى الشيطان على لسانه: «تلك الغرانيق العُلا وإنّ شفاعتهنّ لترتجى»، فسجد الرسول وسجد معه كفّار قريش. ثم صحّح جبريل ما ألقى الشيطان على رسول الله، وأنزل الله: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا * وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا * إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: 73-75]. وتذكر الروايات أنّ بعض مُهاجِرة الحبشة عادوا إلى مكّة بعد أن جاءهم نبأ التقارب بين الرسول وقريش[4]...

---

(1) الشرفي، **الفكر الإسلامي**، ص 472.

(2) الزمخشري (ت 538هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، تح. الشيخ عادل أحمد عبد الموجود (....)، ط 1، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ج 4، ص 555.

(3) راجع: الاتجاه الأوّل: كتابة السّيرة في نطاق القرآن، ضمن الفصل الثاني من الباب الثاني، وفهرس «اصطلاحات السيرة ووقائعها»، ضمن الفهارس.

(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج 1، ص 174-176.

ردّ هيكل عَلَى مُويِر في تصديقه لقصّة الغرانيق: «سنبدأ بدفع حجّة المستشرق مُوير، فالمسلمون الذين عادوا من الحبشة إنّما دفعهم إلى العوْد إلى مكّة سببان: أوّلهما أنّ عمر بن الخطاب أسلم بعد هجرتهم بقليل...»[1]. أمّا السّبب الثاني - حسَب هيكل- فهو نُشُوبُ ثورةٍ على النَّجاشي، دفعت المسلمين إلى العودة إلى مكّة فِراراً من الفِتنة، وقد بلغهم من قبلُ، حصُولُ الهدنة بين محمّد وقريش[2]. ويرى هيكل أنّ الآيات [73-75] من سورة الإسراء، تفيد أنّ الله ثبّت نبيّه فلم «يركَنْ» إلى مُشْرِكِي قريش، في حين تتحدث «قصة الغرانيق» عن ركون فعلي، ومُسايرة لدين قريش...

إنّ حِجاج هيكل في تفنيد «قصّة الغرانيق» قائم على الروايات المتأخّرة، إذ هدم رواية الغرانيق بروايات أخرى، وكلّها تدوين متأخر، وليست بالوثائق التاريخيّة الأصليّة، التي يمكن القطع بصحّتها. فما ذكِر عن إسلام عمر باعتباره رأسَ الأسباب الباعِثة على عودة مُهاجِرة الحبشة، ينتقض بروايات أخرى في إسلام عمر مبكِّراً: «وروايات البلاذري عن الواقدي عن مَعْمَر عن الزُّهري أقرب إلى الصحّة حيث يقول «أسلم عمر بعد أربعين أو خمسة وأربعين رجلاً وإحدى عشْرةَ امرأةً»[3]. وعلى هذا القول يكون إسلام عمر، قد حدث قبل أن يجهر النبيّ بعداوته إزاء الآلهة، أي قبل الفتنة والهجرة إلى الحبشة[4]!

حاول هاشم معروف الحسَنِي مِنْ كُتاب السّيرة المحدَثين أن يردّ كذلك على مُوير في «قصة الغرانيق»، فانتهب كلام هيكل انتهاباً دون أن يُحيل عليه في هذا الموضع، رغم ذكره له في مواضع أخرى من: **سيرة المصطفى، «نظرة جديدة»** (1975). فلم يزِدْ الحَسَنَي على البراهين التي ساقها هيكل في نقض «قصّة الغرانيق» إلا شيئاً يسيراً إذ ذكر أنّ الآيتين من سورة الحجّ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ

---

(1) هيكل، **حياة محمّد**، ص 178. وقد خصّص هيكل الفصل السادس من كتابه لـ «قصة الغرانيق»، ص 175-182.

(2) نفسه.

(3) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 249.

(4) نفسه، ص 344، الهامش81 [هوامش القسم الثاني].

﴿وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [52-53]، نـزلـتـا بالمدينة، وهو ما يدحَض الرّوايات الّتي تُقيم علاقة بين هاتين الآيتين و«قصّة الغرانيق» المتعلِّقة **بسورة النجم**، وهي سورة مكية [الفَتْرة المكية الأولى حسَب نولدكه][1]. وهذا البرهان كسابقه احتجّ به السّابِقون، إذ أورده دَرْوَزَة (1948) في نقض رواية الغرانيق[2]. فماذا بقِيَ لكاتب السيرة في العقد الأخير من القرن العشرين؟

لقد تحدّث هاشم معروف الحسني عن مُوير من خلال هيكل، وأغلب الظنّ أنه لا يعرف كتاب (*The Life of Mahomet*: 1861) ولا قرأ فيه، إذ خلت «سيرته» من أي إحالة على أيّ مرجع أعجمي. وجاءت ردوده «انفعاليّة»، مكتنِزة لكثير من ردود السّابقين.

لم تكن «قصة الغرانيق» محلَ إجماع بين القدامى إذ سكت عنها ابن هشام (ت 208 هـ)، وأوردها ابن سعد (ت 230 هـ)، والطبري (ت 310 هـ). . . وذكر الطهطاوي (ت 1873 م) أنّ بعض القدامى أنكر القصّة أشدّ الإنكار: «وأمّا السنّة فهو أنه رُوِيَ عن محمّد بن خُزيمة أنه سئِل عن هذه القصة [الغرانيق] فقال هذا من وضع الزنادقة، وصنّف فيه كتاباً»[3]. والكاتب نفسه -أي الطهطاوي- يُنكر القصّة، كما أنكرها الشيخ الثعالبي صاحب **معجز محمّد** (1938)[4]. وأغلب كُتاب السيرة العرب المحدَثين على إنكارها.

---

(1) الحسني، **سيرة المصطفى**، مصدر سابق، «حديث الغرانيق»، ص 164-169.

(2) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 253.

(3) الطهطاوي، **نهاية الإيجاز**، مصدر سابق، ج 1، ص 104.

(4) الثعالبي، **معجز محمّد**، مصدر سابق، ص 75، حيث يقول: «أما إسناد ذلك إلى ما اختلقه بعض الزنادقة من المدح لآلهتهم وأجراه على لسان الرسول من قولهم: تلك الغرانيق العلا، وإنّ شفاعتهنّ لترتجى، فهو كذب مخض على الرسول، أجمع على ردّه أعلام المِلّة المحمدية، ومن جملتهم القاضي البيضاوي في تفسيره، والقاضي عياض في كتاب المواهب اللدنية».

أمّا المستشرقون فقد «صفّقوا» للقصّة على حدّ عبارة جعيط، ولا يزالون إذ وجدوا فيها مَغْمَزاً للتوحيد، لأسّ الرسالة القرآنيّة. بل بلغ الأمر بريجيس بلاشير (ت 1973) (Régis Blachère) أنْ ترجم «الآيات الشيطانيّة» طيَّ ترجمته للقرآن (1949-1950). وبنحو ما قال بلاشير في الغرانيق قال أندري إذ اعتبر القصّة ذات أصل تاريخي ثابت، وأن الآية 19 من سورة النّجم: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ﴾، كان لها صيغة أخرى، دالّة على التقرّب من العقائد الوثنية، ثم قوّى محمّد «وِجْهته» التوحيديّة في المرحلة المدنية بإضافة آيات إلى سورة النجم مثل الآية 23: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[1].

أمّا بلاشير فقد عبّر عن «بؤس» الاستشراق الذي يُجحف في نقد الأخبار المتأخّرة التمجيديّة، ويفرح إذا ما عُثِر على خبر يخدُم المطاعن القديمة-الجديدة، وقد أتى أمراً لم يُسبق إليه حين ترجم «الآيات الشيطانيّة». فمتى كان التَّرجمان ناقلاً لما حفّ بالنصّ من ملابسات تاريخية و«أسباب ظهور». فهذا القرآن بين أيدي المسلمين جميعاً لا «غرانيق» فيه، فكيف نضيف إلى نصّ ما نعتقد أنه منه، استناداً إلى رواية متأخّرة، لا إجماعَ حول صحّتها حتى بين المستشرقين أنفسهم، إذ رفض المستشرق الإيطالي ليوني كِيتانِي قبول «قصّة الغرانيق»...؟

أمّا أندري فيكشِف عن «بؤس» آخر للاستشراق، وهو التشبّث «العنصري» كما قال أركون بالمناهج التاريخية-الفيلولوجية التي تعود إلى القرن التاسعَ عشرَ، ففي حين يمتلك الباحثون في المجال الأوروبي أحدث المناهج، لا يزال المستشرقون خلال القرن العشرين (أندري: 1930) متشبِّثين بمناهج أسلافهم العتيقة، مناهج المقارنة والنّقد التاريخي والفيلولوجي[2].

إنّ «قصّة الغرانيق» تبدو متهافِتة من وجه رئيسٍ يتعلق بتاريخ القرآن، وقد أشار إلى ذلك بعض كُتاب السيرة كمحمد عزة دَرْوَزَة، حين نفى علاقة الآيتين 52 و53

(1) Andrae, *Mahomet*, pp. 19-21.

(2) راجع في هذا دراسة قيّمة لأركون حول أعمال المستشرق الفرنسي كلود كاهين، ضمن كتاب: **قضايا في نقد العقل الديني**، مرجع سابق، ص 67، وص 111-112، وص 130...

من سورة الحجّ بقصّة الغرانيق، لأنّ هاتين الآيتين بحسب دَرْوَزَة نزلتا في طريق الهجرة إلى المدينة، أمّا «قصة الغرانيق» فتتعلّق بسورة النّجم، وهي سورة مكية مبكِّرة [المرحلة المكيّة الأولى حسب نولدكه].

وقد أوضح المؤرّخ التونسي هشام جعيط بما يُغني عن التكرار أنّ سورة النّجم هي التي دشنت العداوة بين محمّد وقريش: «فلم يُوجد قبل أن استكملت السّورة بكلّ مقاطعها أيّ شيء ممّا يشبه القمع والفتنة، ولم تقع الهجرة [هجرة الحبشة] قبلَها وإنّما بعدَها، ولم يحصُل بالتالي لا سجدة، ولا رجوع للفوج الأوّل من المهاجرين، فتسقط كل الرواية حتميّاً»[1]. فالاعتماد على تاريخ القرآن، وبخاصّة ترتيب نولدكه الذي زاده بلاشير تحسيناً، يهدم «قصّة الغرانيق» على نحو يَنفي الترابط الزّمني بين أخبارها، إذ يعود بعضُها إلى الفترة المكيّة المُبكِرة (آيات سورة النّجم)، وبعضها الآخر إلى أواسط الفترة المكيّة (آيات سورة الإسراء)، وبعضُ الأخبار تعود إلى الفَترة المدنية (آيتا سورة الحجّ).

إلى هنا نمسك أعنّة النّظر، فدراسة الجدل من خلال كتب السيرة النبويّة، يستأهل كما ذكرنا بادئ بدء، بحثاً مفرداً، نتركه لغير هذه المناسبة أو لغيرنا، ونكتفي في هذا الفصل بما بيّناه من **ثبات في مقالات الاستشراق وفي الردود معاً،** ومن دوران خطاب الردود على ما جاء في كُتب القدامى، وبعض الرّدود الحديثة التي ظهرت منذ أواخر القرنِ التاسعَ عشرَ ككتاب رحمت الله بن خليل الهندي: **إظهار الحق** (1867).

(1) جعيط، **تاريخيّة الدّعوة**، ص 279. وقد خصّص الباحث لقصّة الغرانيق مبحثاً مستقلاً: «قصة الغرانيق وضبط مسار الأحداث»، ص 272–281.

الفصل الثاني

الوظائف الإيديولوجية والسّياسيّة لخِطاب السّيرة النبويّة الحديث

هل هناك خطاب لا تخترقه الإيديولوجيا؟ إنها تفيض على العالَم كلّه، على الثقافة والعِمارة والبِضاعة... وتكتسب قيمة جدلية في مجال المفاهيم والنظريّات[1]. لكن ما هي علاقة الإيديولوجيا بالسّياسة، حتّى أننا لم نرمْ فصلاً بين الوجهين في ما نحن بسبيله؟ هناك علاقة تعاظل بين الاصطلاحين وقد جَلّى ريجيس ديبري (Régis Debray) ذلك بكلام مُبِين إذ قال: «حين تبسُط السّياسية براهينَها، أو تهَب البراهينُ نفسَها للسّياسة، يُمكن حينئذٍ أن نتحدّث عن حضور الإيديولوجيا»[2]. فالإيديولوجيا حسَب كلام ديبري آلة حِجاجيّة بين أيدي أهل السّياسة، إنّها **حجّة السّياسة**. وههنا بدأنا نطأ «أرض» التعريفات، فما هي الإيديولوجيا؟

إنّ الإيديولوجيا في البدء مفهوم رجراج ينفلت من الضّبط، وقد اخترعه الفرنسي ديستوت دي تراسي (ت 1836) (Destutt de Tracy) وأراد به **علم الأفكار**. والأصل الإغريقي لهذا الاصطلاح هو "Legin" أي الخطاب تقريباً، **لكنه خطاب يجري على فكر**[3]. والإيديولوجيا من بعض وجوهها تُفيد دور **الأفكار** في

---

(1) Régis Debray, *Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux* (Paris: Gallimard, 1981), p. 86.

(2) Ibid., p. 94: «Toutes les fois qu'une politique donne ses raisons, ou que la raison s'adonne à une politique, il est d'usage de dire que nous sommes en présence d'une "idéologie"».

(3) Fathi Triki, *L'esprit historien*, op. cit., p. 114, note 1.

مسار التاريخ[1]. وقد أسهم جمهور العلماء والفلاسفة المحدَثون في حدّ الإيديولوجيا، ونحن نرى في هذه الحدود تكاملاً يُبين عن أهمّ دلالات الاصطلاح، لذا نستعرض ههنا لُبابَها:

● ريمون هارون (Raymond Aron): يقدّم التعريف التقليدي للإيدلولوجيا باعتبارها «نظاماً شاملاً لتأويل الواقع التاريخي-السّياسي»[2].

● كارل ماركس (ت 1883): تنتمي الإيديولوجيا بحسَب ماركس إلى البنى الفوقيّة وهي مكوّنات ثقافيّة، تُردّ إلى أصول اجتماعيّة، وما الإيديولوجيا لدى هذا الفيلسوف الألماني إلا تجلٍّ لوعي زائف للتاريخ (Fausse conscience).

● كارل منهيم (ت 1947) (Karl Mannheim): ظلّ تحديد منهيم، عالم الاجتماع الألماني دائراً في فلك المدرسة الفلسفية والاجتماعيّة التي دشّنها ماركس، إذ يرى منهيم أنّ الإيديولوجيا والأمنيّة (Utopie) متّصلتان بالوعي الزّائف، لأنّ كليهما يتعالى عن الكائن الاجتماعي. ولمّا تُوجّه الإيديولوجيا إلى الماضي تضطلع بوظيفة المحافظة على الكيان الاجتماعي، أمّا إذا وُجّهت نحو المستقبل، فإنّها تؤدّي وظيفة ثوريّة.

● لويس ألتوسير (ت 1990) (Louis Althusser): يُؤكد هذا الفيلسوف الماركسي على كون الوظيفة العمليّة للإيديولوجيا تغلِب على الوظيفة النظرية (نقيض العلم).

● ماكسيم رودنسن (ت 2004) (Maxime Rodinson): تكمن وظيفة الإيديولوجيا حسَب هذا المستشرق وعالم الاجتماع الفرنسي في توجيه عمل الأفراد والجماعات[3].

إنّ للإيديولوجيا علاقة متينة بالسّياسة كما تقدّم في أوّل كلامنا، بل إنّ مفهوم

---

(1) Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 81.

(2) Joseph Gabel, «Idéologie», in *Encyclopedia Universalis*, 1996, p. 902: «Système global d'interprétation du monde historico-politique».

(3) اعتمدنا في حديثنا عن «مفهوم» الإيديولوجيا أساساً على مقال «إيديولوجيا» بـ **دائرة المعارف العالمية**، المرجع السابق (بالفرنسية)، ص 901-905.

الإيديولوجيا كما يُقال «مسيَّس»[1]، وكثيراً ما تُعَرَّفُ الإيديولوجيا بأنّها التفكير السّياسي للآخر. . . وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية مفهوم السياسة تأكدت الوشائج الواصلة بين الاصطلاحين، فمعنى السياسة منذ القديم ارتبط بالسّلطة والمنفعة والحيلة[2]، وليست هذه المعاني بغريبة عن حقل الإيديولوجيا الدّلالي.

فما هي علاقة السّيرة بالإيديولوجيا والسّياسة؟ إنّ السيرة أصل التاريخ (علم السّير والأخبار) ثم أضحت فرعاً منه، فهو منها وهي منه. وللتّاريخ بالإيديولوجيا صلات فهي الوعي الزّائف له (ماركس)، وهي في التعريف التقليدي النظام الشامل الذي يُؤوّل الواقع التاريخي-السياسي (ريمون هارون).

ليس الغرض من هذا النظر الاصطلاحي، مجرّدَ التعريفات، إذ تُطلب هذه في مظانّها، بل غرضُنا معرفة القيمة النفعيّة لخطاب السّيرة الحديث، ماذا يخدُم؟ ومَنْ يخدُم؟ وما هي مقاصدُه التي يروم تحقيقها؟ وعن أيّ مشاريع اجتماعية وسياسيّة يُعبّر؟ هذا بعضُ ما نعنيه بالوظائف الإيديولوجية والسّياسية لخطاب السّيرة في هذا العصر. إنّ غرضنا في كلمةٍ هو تقصّي معارك السيرة في الواقع التاريخي والسياسي الحديث.

1.2 الإصلاح ومناهضة الاستعمار

كُتِبت مجموعة من المؤلفات الجديدة في سيرة النبي إبّان فَترة وهن في تاريخ العرب الحديث، إذ اجتاح الاستعمار أكثرَ الأقطار العربية منذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ. فاحتُلت تونس سنة إحدى وثمانين وثمانمائة وألف، ثمّ مصر من قابل. ومن قبلهما احتُلّت الجزائر سنة ثلاثين وثمانمائة وألف، فالعراق سنة سبعَ عشْرَةَ وتسعمائة وألف، وفلسطين في السّنة نفسها. ثمّ احتلت سوريا سنة عشرين وتسعمائة وألف. . .

وبذلك ازدادت أوضاع البلاد العربيّة سوءاً، وتعطّلت حركة الإصلاح التي

---

(1) J. Gabel, «Idéologie», p. 901.

(2) أحمد عبد السلام، **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1978)، ص 12.

بدأت بشائرها منذ بداية القرن التاسعَ عشرَ. وقد أسهمت الحرب العالمية الأولى (1914-1918) في تردّي معاش السكان العرب، وفي هذا يقول المؤرخ الهادي التيمومي: «ساءت الأحوال المعيشيّة للسُكان في الشام والعراق والحجاز إلى درجة عدم التصديق، من جرّاء الحصار البحري الذي ضربه الحلفاء على الطريق البحريّة المؤدية إلى الشام والعراق، وقيام جمال باشا [والي سوريا خلال الحرب العالميّة الأولى] بتجميع الماشية ومحاصيل الحبوب قَسراً لتموين الجيش، ومضاربات تجّار الحبوب، وزَحْف الجرادِ عام 1915 على الشام، وقَطْع الأشجار للوقود، واستخدام العثمانيين للسّخرة على نطاق واسع، والنتيجة هي تناقص السّلع التموينيّة، وتوقف وصول أموال المهاجرين اللبنانيين إلى لبنان، وانقطاع الحجّاج، وتوقف وصول الحبوب من مصر إلى الحجاز، وتفشي المجاعة والأوبئة (الملاريا، الطاعون، التيفويد. . .) (مات أكثر من 000 300 شخص في الشام، وتلاشت قُرى بأكملها)»[1].

ولا تختلف الصورة التي يقدّمها لوتسكي لأوضاع البلاد العربيّة في قتامتها عن الصّورة المتقدِّمة: «وفي 1915-1916، كان مئات الآلاف من سكان لبنان وسوريا وفلسطين والعراق، ولا سيّما سُكان المدن الكبيرة في هذه الأقطار، على وشك الهلاك من الجوع. وهنا وهناك انتشرت أوبئة التيفوس مع أمراض أخرى. وفي ربيع 1915 و1916، توفي عشَرات الآلاف من الناس في سوريا ولبنان **وفي 1917 هلك عُشْر سكّان سوريا من الجوع والأمراض**. وتوفي في لبنان وحده لا أقلّ من 100 ألف شخص وهلك عشرات الآلاف في ولايتَيْ بغداد والموصل»[2]. ولم تتحسّن هذه الأحوال الموصوفة بأيدي المؤرّخين إلا مع منتصف القرن العشرين، ببداية جلاء الاحتلال عن كثير من الأقطار العربيّة.

ولا عجب في ظلّ هذه الأوضاع أن يستشريَ الجهلُ، وتستولي الثقافة

---

(1) التيمومي، **في أصول الحركة القوميّة العربيّة**، مرجع سابق، ص 96. وما بين معقوفين أضفناه توضيحاً.

(2) لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربيّة الحديث**، تعريب عفيفة البستاني، ط 8 (بيروت: دار الفارابي، 1985)، ص 439.

«الطُّرقية» الصّوفية على الأذهان العربيّة، وهو ما حدا بالمثقّفين العرب المصلحين إلى استعادة القضايا التي خاض فيها أسلافُهم، وقد قيّدها فهمي جدعان في «الشعور بأنّ ثمّة همّاً مشتركاً وداء عميقاً تعاني منه جميع الأقطار العربيّة والإسلاميّة، هو داء التقهقر والانحطاط، وسبْق الغرب لعالَم العرب والإسلام، بل وتهجّمه عليه بقصد تمزيقه وإبادته. إنّ هذا الهمّ معادل تماماً للرّغبة في التقدّم، وفي قطع المسافة التي تفصل العالم العربي الإسلامي المقهور عن العالم الغربي القاهر»[1]. لم تفقد هذه الشواغل خطورتها في ظلّ الاحتلال بل احتدّت، وأضحت مواضيعَ جدل، وجدّ جُمهور المثقفين المُصلحين في اقتراح حلول لمعضلات التأخّر، وجابهوا الاحتلال ومشروعاته.

إنّ جماعة من كتاب السّيرة المحدَثين خاضوا المعارك السياسية ضدّ الاحتلال، بل تزعّموها كمَثَل الشيخ عبد العزيز الثعالبي (ت 1944) صاحب **مُعجز محمّد** (1938)، وأهمّ الأركان المؤسّسين للحزب الحرّ الدستوري التونسي سنة تسعَ عشْرَةَ وتسعمائة وألف، وهو الحزب الذي قاد النّضال ضدّ فرنسا، قبل تأسيس الحزب الحرّ الدستوري الجديد سنة أربع وثلاثين وتسعمائة وألف. وكان الشيخ محمّد العربي القروي (زيتوني) صاحب **ذكرى السّلف** (1931) مُناضلاً وطنياً مُرابطاً، و«عضواً في اللجنة العليا للدعاية بالحزب الحرّ الدستوري التونسي»[2]، فذاق المنفى إلى مدينة القيروان، وحُوكم مِراراً من أجل تصدّيه للاستعمار الفرنسي ولمُحاولات المسخ الثقافي والتبشير.

وهكذا تداخلت السّيرة السّياسيّة لبعض كُتّاب السّيرة النّبوية مع سيرة النبيّ، تداخلاً أفصح في وقته عن توظيف السّيرة النبويّة في معارك العصر السياسية والفكريّة. وقد اتّخذ بعض الأعلام المُجدِّدين السّيرة النبوية مِنْبَراً لبسط آرائهم الإصلاحيّة والسّياسيّة، كفعل محمّد حُسين هيكل الّذي نَشر **حياة محمّد**، أولَ مرّة في جريدة **السياسة الأسبوعيّة** سنة اثنتين وثلاثين وتسعمائة وألف، وقد كانت هذه الجريدة مِحْضَناً لآراء المجدِّدِين من أمثال علي عبد الرّازق (ت 1966) وطه حسين.

---

(1) جدعان، **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص 184.

(2) القروي، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 4 [مقدمة محيي الدين القليبي].

ويُعتبر هيكل من شيعة المُصْلِح محمّد عبدُه (ت 1905)[1].

أ. الإصلاح

ذهب جماعة من كُتّاب السيرة المحدَثين إلى اعتبار الدّعوة الإسلاميّة برمّتها دعوةً إصلاحيّة لأوضاع العرب الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة... ورفضوا أن تكون دعوةً دينيّةً خالصةً، إذ يقول معروف الرّصافي (ت 1945) عن دعوة محمّد إنّها «ليست بدينيّة محْضة، بل يريد أن يحدثَ نهضة كُبرى أو موجة عربيّة كُبرى تكون دينيّة اجتماعيّة سياسيّة، يقوم بها العرب في بدء الأمر على أن تكون لهم السيادة فيها على غيرهم من النّاس، ثمّ يكون نفعُها عامّاً شاملاً للناس أجمعين»[2].

ويرى محمّد حُسين هيكل أنّ دراسة سيرة النبيّ العربي طريق إلى الحضارة التي تنشُدها الإنسانيّة[3]، وقد قرّظ هيكل في السّيرة التجديد ودافع عنه، بل جعل من كتابه **حياة محمّد** مجالاً لمحاربة الجُمود متأثراً بأفكار الشيخ محمّد عبدُه، ملهمِ «الجيل المعاصر من المحدَثين»[4].

إنّ الإصلاح والتجديد مفهومان مُتعاظلان، إذ يُفيد كلاهما التغيير لما بأوضاع الأمّة الحضاريّة، وقد ورد لفظ التجديد في «صيحة» الشيخ حسن العطار (ت 1835)، أستاذ الطهطاوي في معنى الإصلاح: «إنّ بلادنا لا بدّ أن تتغيّر أحوالُها، ويتجدّدَ بها

---

(1) اعتبر تشارلز آدمس في أطروحته: **الإسلام والتجديد في مصر** (1928) محمّد عبدُه مُلهِمَ «الجيل المعاصر من المحدَثين»، وقد ذكر منهم هيكل ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق وطه حسين... بعضهم تلمَذ للإمام رأساً كالرّازِقيْن، وبعضهم أخذ من آرائه كهيكل، راجع الفصل العاشر: من كتاب آدمس المذكور، مرجع سابق، ص 241-262.

(2) الرّصافي، **كتاب الشّخصيّة المحمّدية**، مصدر سابق، ص 27. وانظر كذلك ص 20-21. وقد ذكر الرّصافي في مقدّمة الكتاب أنه بدأ فيه سنة 1933، وذُكر في آخر الكتاب أنّ النّسخة المعتمَدة في هذه الطبعة، هي نسخة كامل الجادرجي التي كتبها سنة 1944، وأجازها الرصافي بعد الاطلاع عليها، ص 768.

(3) **حياة محمّد**، ص 80.

(4) انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابِق، الفصل السابع: «تلامذة عبدُه في مصر: الإسلام والمَدنيّة الحديثة». وقد ذكر الكاتب الأعلام المجدّدين نفسهم الذين ذكرهم آدمس كمصطفى عبد الرزاق (ت 1947)، وعلي عبد الرزاق ولطفي السيد...

من المعارف ما ليس فيها». وتختصر هذه الكلمة فحوى الدّعوة الإصلاحيّة التي أُطلقت بعد أن اطلع المثقّفون العرب على التقدّم الأوروبي[1].

إنّ في دفاع هيكل عن التجديد دفاعاً عن إصلاح الأوضاع بمصر، إصلاحاً سياسيّاً وثقافيّاً. . . وقد طفح **حياة محمّد** «بمرافعات» طويلة في تقريظ التجديد وذمّ الجمود، كقوله تعليقاً على إباية قريش أن يتابعوا محمّداً: «ولكن! أحقاً أنّ السّنين تُنسي النفوس جمودها ومحافظتها على **القديم البالي**؟ إنّما يكون ذلك عند الممتازين ومَنْ في قلوبهم نزوع دائم إلى الكمال، هؤلاء ما يزالون حياتهم كلّها يقلِّبون الحقائق الّتي آمنوا من قبل بها، لينفُوا ما يعلَق بها من زَيْف بالغةً ما بلغت تفاهته»[2]. لم تكن السيرة النبويّة لدى كثير من الكتاب المحدَثين والمعاصرين صدًى للتاريخ فحسْب، بل كانت إلى ذلك مرآةً تجلّت فيها شواغلُهم السياسيّة والاجتماعيّة، فمحمّد حسين هيكل كان مناضلاً سياسيّاً في صفوف حزب الأحرار الدستوريين (تأسّس سنة 1922)، وقد رأس تحرير صحيفة «السياسة» الناطقة باسم الحزب، وجعلها كذلك مِنْبَراً للدّفاع عن الآراء الجديدة[3]، التي كان يَصْدَع بها علي عبد الرزاق صاحب **الإسلام وأصول الحكم**، وطه حسين صاحب **في الشعر الجاهلي** وغيرهما.

لا يُخفي الشيخ عبد العزيز الثعالبي (ت 1944) مقاصدَه الإصلاحيّة من السيرة النبويّة إذ يقول في **معجز محمّد**: «وحسْبي حسنُ القصد من سعيي شفيعاً، إن **أريد الإصلاح ما استطعت** وما توفيقي إلا بالله، عليه توكّلت وإليه أُنيب»[4]. ويخصّص الشيخ الفصل الثامن والثلاثين من السيرة لـ «الإصلاح الإسلامي وسياسة الإنشاء»، فيعرض للّبنات الأولى التي وضعها الرسول لبناء الدولة الإسلامية بالمدينة، كدستور المدينة، النصّ المؤسّس لعلاقة الجماعة الإسلاميّة الناشئة بعضها ببعض، وبغيرها

---

(1) راجع: جدعان، **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص 116. وقد أورد جدعان كلمة العطار وقال إنه اتصل بعلماء الحملة الفرنسية واطلع على كتبهم وآلاتهم الفلكيّة والهندسيّة. . .

(2) هيكل، **حياة محمّد**، ص 189.

(3) آدمس، **الإسلام والتجديد**، مرجع سابق، ص 224.

(4) الثعالبي، **معجز محمّد**، مصدر سابق، ج 1، ص 20.

من الجماعات الأصيلة بيثرب وبخاصّة يهود[1]. . . ولا شكّ في أنّ الإصلاح مفهوم حديث أُلبس لَبوساً تاريخيّاً من خلال السيرة النبويّة. ولا جِدال في أنّ الظرف الحضاري الذي كُتبت فيه هذه السيرة أملى كثيراً من مفرداتها («الإصلاحات المحمدية»)[2].

وسيراً في طريق الإصلاح والتجديد يقول الشيخ محمّد الغزالي في مقدّمة **فقه السيرة** (نُشر أول مرة في مطلع الخمسينات): «ثمّ إنّني أكتب وأمام عينيَّ مناظر قائمة من تأخر المسلمين العاطفي والفكري. **فلا عجب إذ قصصت وقائع السيرة بأسلوب يومئ من قرب أو بعد إلى حاضرنا المؤسف**. كلما أوردت قصّة جعلتها تحمل في طيّاتها شحنة من صدق العاطفة وسلامة الفكر وجلال العمل، **كي أعالج هذا التأخّر المثير**»[3]. وهكذا لم يترك الكاتب لاستنطاق نصّه منفذاً، إذ صرّح بمقصده، ثم حمل على كثير من مظاهر الوهن في واقع المسلمين: «في مسجد النبيّ صلى الله عليه وسلم بالمدينة رأيت حشداً من الناس يتلمّس جوار الرّوضة الشريفة، ويودّ أن يقضيَ العمر بجانبها. ولو خرج النبيّ حيّاً على هؤلاء لأنكر مرآهم وكرِه جوارهم. إنّ رثاثة هيئتهم وقلّة فقههم، وفراغ أيديهم، وضياع أوقاتهم، وطول غفلتهم تجعل علاقتهم بنبيّ الإسلام أَوْهَي من خيط العنكبوت»[4].

لا مِراء في أنّ كتاب السيرة الذين انشغلوا بقضيّة الإصلاح انشغالاً زائداً على باقي القضايا، قد خضعوا لضغط واقع التأخّر والاستعمار، وليس محضَ اتّفاقٍ أن عاش الكتاب المذكورون آنفاً في ظلّ الاستعمار، فهيكل عرَف الاستعمار البريطاني لمصر، والثعالبي عايش الاستعمار الفرنسي لتونس واكتوى بقمعه. . . إنّ اندراج

---

(1) نفسه، ج 1، ص 166 وما بعدها، حيث يتحدّث الشيخ عن «الإصلاحات المُحمّديّة».

(2) راجع: الفصل الخامس: «الثعالبي ومعجز محمّد: خطاب حول الحاضر عبر التاريخ» من كتاب: **الوطنية وهاجِس التاريخ**، لزهير الذوّادي، مرجع سابق، حيث يقول في ص 85: «كما جاءت الكتابات المتطرقة للسيرة النبوية، خلال عصر النهضة، متمحورة حول الجانب الإصلاحي من الرّسالة الإسلاميّة».

(3) الغزالي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 5.

(4) نفسه، ص 22.

الشواغل الإصلاحيّة طيّ السيرة النبويّة ظاهرة «طبيعيّة»، فالكاتب المحدَث يقرأ التاريخ في الحاضر، وبعين الحاضر، فكيف سينجو من منزلته الوجوديّة؟

إنّ التاريخ في جوهره كما ذكر إ. كار (E. Carr)، نظرٌ إلى الماضي بعين الحاضر، وفي ضوء مشاكله[1]، لكنّ ذلك يجب ألا يقودَ إلى الإجحاف في تغليب القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة. . . على التجربة الرّوحيّة فهي واسطة العِقد في النبوّة: «يجب أن نؤكّد هنا أنّ الإصلاح الاجتماعي والسّياسي ثانوي جدّاً في النبوّة عامّة. بل المهمّ هو الاستجابة إلى النداء الدّاخلي حتى ينبلج الوحي»[2]. وهذا الإجحاف في «تصغير» التجربة الرّوحيّة كان سبانغ (E. Sabanegh) قد استشعره في السّير التي صنّفها هيكل والعقاد والحكيم وطه حسين، واعتبر ذلك ضرباً من «العلمنة الميتافيزيقيّة»[3].

ب. مناهضة الاستعمار

ذكرنا في ما تقدّم أنّ جماعة من كتاب السيرة المحدَثين كانوا طليعةَ المناضلين ببلدانهم ضدّ الاستعمار، ولعلّ كتاب السيرة التونسيين أفضل من نتمثل بتجاربهم فيما نحن بسبيله، إذ كان الشيخ عبد العزيز الثعالبي صاحب **معجز محمّد** أحدَ مؤسّسي الحزب الحرّ الدستوري التونسي، فتعرّض للنّفي والسّجن جزاء صرامته في المطالبة باستقلال البلاد، كما كان محمّد العربي القروي (ت 1944) صاحب **ذكرى السّلف**، ناشطاً في صفوف الحزب نفسه، داخل لجنة الدّعاية، فتصدّى لمحاولات «التجنيس» والتنصير فنُفِي إلى القيروان إثر قيادته لمظاهرة ناهضت نصب تمثال

---

(1) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 68.

(2) جعيط، **الوحي**، ص 103.

(3) Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., p. 423: «Je crains fort que nos biographes n'aient commis une erreur d'analyse en substituant à l'unité de l'homme-prophète Muḥammad une dualité composée de Muḥammad-le prophète et de Muḥammad-l'homme, assignant au premier les quelques premières années de "la vie publique", à la suite de l'appel, et réservant tout le reste, la part du lion, au second. Cette "laïcisation métaphysique"...».

وانظر كذلك ص 535، حيث يكرّر الرّأي نفسه.

للكردينال لافيجري (Lavigerie) سنة خمس وعشرين وتسعمائة وألف. . .[1].

أمّا الشيخ محمّد الخَضِر حُسين (ت 1958) مُؤلّف **محمّد رسول الله وخاتم النبيين**، فقد بلغت مناهضته للاستعمار أن حكَمَ عليه الفرنسيون بالإعدام، فهاجر إلى دمشق ثم لجأ إلى القاهرة[2]. . . فلا عجب إذن أن تُمازج السّيرة الشخصيّة للكاتب سيرة رسول الإسلام، أي تتخلّل شواغل الحاضر، وشواغل الكُتّاب مسائلَ التاريخ والسّيرة. بل إنّ وطأة الحاضر هي التي جعلت المثقفين العرب يستدعون الشخصيّة المُحمّدية، وقد أشار حلمي القاعود إلى هذا إذ قال: «ولذلك كانت شخصيّة محمّد -صلّى الله عليه وسلم- قائمة في الوجدان العام للأمّة. والوجدان الخاصّ للشعراء، يستدعيها الجميع، ويستشرفون ملامحها، لتنتقل بهم من واقع الهزيمة والإحباط والفرقة والتخلّف والمهانة الحضاريّة، إلى واقع أكثر إشراقاً وسطوعاً ونضارة. . . فيه الحريّة والانتصار والحضارة»[3]. وليس التاريخ في المحصول سوى تجاذب أبدي بين الحاضر والماضي[4].

يصرّح الشيخ محمّد الخَضِر حسين في مقدّمة السيرة النبويّة أنّ مشاريع الاستعمار الثقافية هي التي حفّزته على تأليفها: «أمّا بعد فقد كثُر ما وقع في أيدِينا من صحف يضعها أولئك الذين سمَّوْا أنفسهم «المبشرين» ويتعرّضون فيها لدين الإسلام بكلمات خبيثات يبتغون بها إخراج أبنائنا وبناتنا من نور الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال. ما أراه في تلك الصّحف من زور وبهتان، **ثمّ ما أذاعته الصّحف السيارة في العهد القريب من قصص محاولة تلك الطائفة لتنصير بعض الفتيان أو الفتيات، قد دعياني إلى تحرير رسالة في سيرة رسول الإسلام صلى الله عليه**

---

(1) محمّد العربي القروي، **الخلاصة الفقهيّة على مذهب السّادة المالكية**، مرجع سابق، مقدّمة البشير البكّوش، ص 3-4.

(2) راجع مقدمة علي الرّضا التونسي لكتاب: **محمّد رسول الله وخاتَم النبيين**، مصدر سابق، ص 4.

(3) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 203.

(4) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p. 78: «"Qu'est-ce que l'histoire?" ma première réponse sera que c'est un processus continu d'interactions entre l'historien et les faits, un dialogue perpétuel entre le présent et le passé».

وسلّم ودلائل نبوّته السنيّة»[1]. وهذه الشواغل عينها هي التي تصدّى لها الشيخ القروي في ثنايا السيرة. وأعلن منذ فاتحة الكتاب عن عزمه على مناضلة «الملاحدة ونصراء المبشرين»[2].

إنّ أعمق تحقيق لمسألة الاستعمار قدّمه محمّد حُسين هيكل في **حياة محمّد**، فنفذ إلى جوانب أساسيّة من الظاهرة إذ قال: «فالاستعمار يبدأ أكثر أمره بطائفة من المرابين أفراداً أو شركات ينزلون بلداً من البلاد يُقرضون أهله أموالهم، ثم يتغلغلون حتى يصلوا إلى وضع أيديهم على منابع الثروة فيه، فإذا أفاق أهله وأرادوا الذود عن أنفسهم وأموالهم، استعدى هؤلاء الأجانب عليهم دولَهم، فدخلت باسم حماية رعاياها، ثم تغلغلت هي كذلك، ثم وضعت يدها مستعمرةً»[3]. ومِصداق هذا الكلام تجده في التاريخ الحديث لتونس ومصر[4]... لقد امتاز تحليل هيكل لظاهرة الاستعمار بقدر من الحصافة لأنّ الرجل في مبدأ أمره باحث في الاقتصاد، إذ أنجز رسالة دكتوراه بفرنسا في موضوع يتعلّق بدَيْن مصر العام (*La dette publique égyptienne*)، فازداد إحاطة بالأسباب الاقتصادية والسياسيّة التي قادت مصر إلى الاحتلال[5]. أمّا في باقي المواضع من **حياة محمّد** فقد عرض هيكل للاستعمار عرضاً سِجاليّاً ينسجم مع مقاصد الكتاب، فالقتال الذي أمر به الإسلام في براءة (سورة التوبة) أسوغ من الحرب الكبرى التي «طاحت بملايين من أهل هذا العالم»[6]. والاستعمار تهديد للسّلام: «فما بقي الاستعمار فلن يكون للسّلام الغلَب ولن تضع

---

(1) الخَضِر حسين، **محمّد**، مصدر سابق، المقدّمة، ص 5.

(2) اهتممنا في الفصل السّابق (الردود على المستشرقين) اهتماماً واسعاً بردود الشيخ القروي على المستشرقين والمبشِرين في تفنيد تهمة السّيف وكثرة النساء... راجع: **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، فاتحة الكتاب، ص 16.

(3) هيكل، **حياة محمّد**، ص 540.

(4) راجع: لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربيّة الحديث**، مرجع سابق، الفصل الرّابع عشر: «الاستعباد المالي لتونس وتحويلها إلى شبه مستعمرة»، والفصل الخامس عشر: «الاستعباد المالي لمصر».

(5) القصير، **محمّد حُسين هيكل**، القصير، مرجع سابق، ص 25.

(6) هيكل، **حياة محمّد**، ص 479-480.

الحرب أوزارها إلا ظاهراً»[1]. وتنافي روح الاستعمار القيم الإسلاميّة السّمحة، بتأييد دعاة الجمود من المسلمين، وبتأييد الطاعنين على الإسلام ونبيّه[2]. . .

لقد كُتب **حياة محمّد** إبّان الهيمنة البريطانية على مصر، في ظلّ حكم الملك فؤاد (1922-1936)، وكان هيكل وجماعة من المثقفين المصريين وقتذاك يخوضون صراعاً من أجل الحقوق الوطنيّة المصريّة، في صفوف حزب الأحرار الدستوريين، وقد اِستُعمِلت الصّحافة في ذاك الصّراع استعمالاً واسعاً. ولـ **حياة محمّد** بالصّحافة وشائج متينة، إذ كان هيكل رئيس تحرير صحيفة **السياسة الأسبوعية** الناطقة باسم حزبه، وفيها نشر سنة اثنين وثلاثين وتسعمائة وألف مقالاتٍ، فجمعها في كتاب وسمه بـ**حياة محمّد**، وهكذا تمتزج السّيرة بالسياسة، وبمشاغل صاحبها، امتزاجاً يجعل منها وسيلة كفاح على حدّ عبارة الشيخ محمّد الغزالي: «وقصدت من وراء ذلك أن تكون السيرة شيئاً يُنمّي الإيمان ويُزكّي الخلق ويُلهب الكفاح، ويُغري باعتناق الحقّ والوفاء له»[3]. ويشير الشيخ الغزالي إلى أنّ محبّة النبي تقتضي أن يتخذ المسلمون سيرته أسوة، وليس من النبي من يفِرّ من مناضلة الاستعمار: «أذكر أنه قابلني نفَرٌ من أهل المغرب يزعمون أنهم قدموا إلى المدينة [المنوّرة] فراراً بدينهم من الفِتن، فأفهمتهم أنهم فارّون من الزحف، لأنّ إخوانهم يقاتلون الفرنسيين الغزاة، وهم مجرمون بتركهم المجاهدين يحملون وحدهم عبء هذا الكفاح»[4].

يذكر أحد المقرّظين لكتاب الشيخ محمّد العربي القروي: **ذكرى السّلف** (1931) أنّ من أغراض السيرة: «بيان ما في الاتحاد والتضامن من الفوائد الجمّة التي تعود بالخير الجزيل، والنفع العميم على الشعب الذي أخذ يتخلّص من قيود

---

(1) نفسه، ص 577.

(2) نفسه، ص 36.

(3) الغزالي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 5.

(4) نفسه، ص 7. ويشير الكاتب في هامش الصفحة إلى أنّ الطبعة الأولى من كتابه، صدرت من ربع قرن [1952] وفرنسا تحتلّ أقطار المغرب الثلاثة وغيرها من ديار الإسلام.

عبوديّته، والسّعي [كذا] وراء منيته وفوزه. **والثأر لتاريخه الماجد من حالته الرّاهنة المتدهورة»**[1].

إنّ بلاغةَ هذه الكلمة تكمن في إدراك الأسباب العميقة التي حدت بالمثقّفين العرب إلى الالتفات إلى السيرة، وهي الثأر بالتاريخ المجيد القديم من التاريخ الرّاهن الحديث. وبهذا تضطلع السيرة بوظيفة تعويضيّة، تسُدّ في وجدان الأمّة إحساساً أليماً بمرارة الواقع، ومهانة المنزلة في ظلّ الاستعمار. وقد طفح الشعر المتعلق بالسيرة بهذه المعاني مثلما جاء في قصيدة للأمير عبد القادر الجزائري (ت 1883) [من الطويل]

أَبُونَا رَسُولُ اللهِ خَيْرُ الوَرَى طُرّاً   فَمَنْ في الوَرَى يَبْغِي يُطَاوِلُنَا قَدْرَا

وفي هذه القصيدة يقول أيضاً:

ومَنْ رَامَ إِذْلالاً لنَا قُلْتُ: حَسْبُنَا   إِلَهُ الوَرَى والجَدُّ. . أَنْعِمْ بِهِ ذخْرَا[2]

2.2. وظيفة التّوحيد القومي

لا تنفصل جهود كُتّاب السيرة في هذا الباب عن «سيرة» الحركة العربية الحديثة، إذ تتماثل الشواغل والمقاصد لدى كاتب السيرة، والمثقف القومي ورجل السّياسة القومي. . . وقد نشأت الحركة العربيّة الحديثة -كما يسميها دَرْوَزة وغيره- في مِحْضنِ الدّولة العثمانية التي كانت ترى نفسها «خلافة إسلامية كبرى» وحامية للدّين الإسلامي[3]، فأثارت هذه النزعة الدينيّة للسلطنة حفيظة المسيحيين العرب الذين كانوا يشعرون بالغَبْن في صُلبها، وبأنّهم دون العرب المسلمين منزلةً، ففكّروا

---

(1) القروي، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، «الشيخ محمّد العربي القروي وتأليفه لأستاذ من أساتذة الكلية الزيتونيّة»، ص 14.

(2) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 208. والجدّ الذي يعنيه الأمير عبد القادر هو الرسول محمّد.

(3) جاء في القانون الأساسي الذي صدر على عهد عبد الحميد سنة 1876: «السلطنة السنية هي بمنزلة الخلافة الإسلامية الكبرى، وهي عائدة بمقتضى الأصول القديمة إلى أكبر الأولاد في سلالة آل عثمان»، عمر عبد العزيز، **تاريخ المشرق العربي**، مرجع سابق، ص 284.

في فضاء آخر ينتسبون إليه، فنشأت فكرة الوطن[1] التي تستند إلى وحدة اللغة والتاريخ خاصّة، وتتعالى عن الانتماء إلى الطائفة والمذهب[2]. وقد أسهم جماعة من المثقفين العرب المسيحيين في النهضة الثقافيّة العربيّة، ويكفي ههنا الإشارة إلى بعض الأسر اللبنانيّة كاليازجيين والشدياقيين والبستانيين. ثمّ إنّ بعض مظاهر الصّراع الطائفي كفتنة سنة ستين وثمانمائة وألف ببيروت ودمشق (بين المسلمين والمسيحيين)، زادت العرب المسيحيين وعياً لضرورة المصالحة الوطنية والقومية، فأصدر بطرس البستاني (ت 1883) بعد الفتنة جريدة **نفير سورية** (1860): «دعا فيها للاتفاق بين الطّوائف وذكّر أبناء الوطن، أنّه يجمعهم وطنٌ واحد ولغة واحدة وعوائدُ ومصالح مشتركة»[3].

إنّ التاريخ العربي الإسلامي بمكوّناته جميعاً كان أحدَ أركان التّفكير القومي منذ نشأته، يتفق في هذا المسلم والمسيحي. ولمّا كانت سيرة النبي العربي جزءاً من ذاك التاريخ، بل مرحلةً تأسّست خلالها الدولة العربيّة فسادت بديلاً من الإمبراطوريات المُجاورة، فإنّها مثلت مصدرَ فخر في كتابات القوميين العرب، وهم يخوضون معركة حامية مع الأتراك من أجل الاستقلال، والحقوق العربية. وفي هذا المعنى يقول نجيب عازوري (ت 1916) إنّ العرب يردّدون على مسامع الترك أنّ «**النبي عربي والقرآن عربي، ولغة السّماء عربيّة**»[4].

---

(1) راجع: الدّوري، **التكوين التاريخي للأمّة العربية**، مرجع سابق، ص 151. ومن مظاهر الغَبْن التي كان يشعر بها المسيحيون، عدم أدائهم للخدمة العسكرية حتى سنة 1908، وما يعنيه ذلك من حرمانهم من المراتب القياديّة في الدولة. راجع: التيمومي، **في أصول الحركة القوميّة العربيّة**، مرجع سابق، ص 90.

(2) جاء في برنامج «جمعية المنتدى الأدبي»، وهي إحدى الجمعيّات القوميّة (أُسّست سنة 1909): «إحياء الجامعة العربيّة وبث روح التعارف، وإحياء عاطفة الإخاء، والتعاضد بين أفرادها وجماعاتها بلا تفريق في الدّين والمذهب، بحيث يكون الوطن العربي للعرب جميعاً...»، نفسه، ص 82 [التيمومي].

(3) الدّوري، **التكوين التاريخي**، ص 147.

(4) نجيب عازوري، **يقظة الأمّة العربيّة**، تعريب أحمد أبو ملحم [عن الفرنسية] (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، 1978)، ص 197، نقلاً عن الدّوري، نفسه، ص 229. ونجيب عازوري مثقف مسيحي من لبنان، ودرس بفرنسا.

إنّ بعض مؤلفات السّيرة النبوية الحديثة كانت صدًى للدعوة القومية ومشاغلها، أو هي جزء منها مازج سيرة النبي العربي، ولعلّ مؤلفات العرب النّصارى كانت أكثرَ المؤلفات انغماساً في القضايا القوميّة، وما تقدّم من كلامنا يفسّر هذا.

ألحّ كتاب السيرة من العرب النصارى على ضرورة أن يتجرّد المسيحيون العرب من الإرث الذي ما انفكّ يُباعد بينهم وبين العرب المسلمين منذ القديم. وتتواتر هذه الدّعوة في أوائل الكتابات النصرانيّة الحديثة عن محمّد حتّى الكتابات المعاصرة القريبة، فقد افتتح لبيب الرِّيَاشِي كتابه **نفسيّة الرّسول العربي** (1934) بهذه الكلمة: «لنتجرّد ولنتطهّر -أيها الإنسي- من جُذام التعصّب؛ وأثرة الجنسية. إنّ جُذام الأول وأثرة الثانية خلّفتا لأدمغتنا الوارثة، ودمنا الجاري؛ وعاداتنا المجمعيّة ثروة ضخمة. ثروة امتصصناها بالحليب والمنشأ، واجتررناها في البيت والقرية، والمدرسة والمدينة، والمُطالعات والمباحثات [. . .]. . . إنّنا إذا تجرّدنا وتطهّرنا ودرسنا درساً بريئاً، وبحثنا بحْثاً دقيقاً جريئاً، بعثنا الحقّ»[1].

ويسعى نصري سلهب في كتابه **في خُطى محمّد** (1970) في نقض العصبية التي استحكمت في نفوس المسيحيين على الإسلام ونبيّه، مُظهراً من خلال شواهد التاريخ أنّ المسلمين كانوا في مراحل تاريخيّة عديدة أرفقَ بالمسيحيين من المسيحيين بعضهم ببعض: «وآمل أنّنا، بعد هذه الاستشهادات، سَنُبْدِل نظرتنا ونفسيّتنا ونقتلع من أعماقنا هذا الإرث المزمن الذي آن له أن يزول»[2]. وتتردّد الصيحة نفسها في مؤلفات النّصارى العرب لهذا العهد، إذ يقول صُهيب الرّومي في مقدّمة: **سيرة محمّد، البِيئة والنّشأة** (2006): «ولا يُغني عن استكشاف حقيقة الإسلام، التبلّغ ببعض الأحكام المبسترة، والاقتناع ببعض المعلومات السّريعة التي يزيد بهتانُها انحرافَها على النظرة النّزيهة، واعتمادها على الهوى العنصري أو التعصّب الديني، فما قام يوماً هوى في خدمة الحقيقة، وما هبّ تعصّب إلا وانضامّت معه المحبّة وتخاذلت النّزاهة»[3]. ولا ينخدعنّ القارئ بهذا البيان ففي الكتاب ما فيه من تحامل

---

(1) الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 25.

(2) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 218.

(3) صُهيب الرومي، **سيرة محمّد**، مصدر سابق، ص 5.

مفضوح على نبيّ الإسلام، تحامل تغذيه بلا مواربة روح دينية مسيحيّة موروثة!

مهما يكن من أمر الالتزام «ببيان» المقدّمات، فإنّ التحذير من التعصّب ظلّ يتكرّر في كتابات النّصارى العرب على الوجوه نفسها، خلال قرن من الزّمن تقريباً. وكان غرضهم من ذلك أن ينقضوا الفكرة الطائفيّة التي تقف حائلاً بين الوحدة القوميّة لفريقي الأمّة، المسلمين والمسيحيين، لا سيّما وقد اكتوى بنار الفتنة الطائفيّة أهلُ الشام منذ القرن التاسعَ عشرَ، حين حصَل الاعتداء على المسيحيين بلبنان سنة ستّين وثمانِمائة وألف، بسبب التفاوت بين التجّار المسلمين والتجار النّصارى الذي كانوا يحظَوْن بحماية القناصل، ويتّخذهم تجّار الإفرنج وكلاءَ...[1].

إنّ الفكر القومي فشا في الثقافة العربيّة، فعبّرت عنه أشكالُها، وكان همُّ ذاك الفكر أن يبنيَ وحدة قوميّة عربيّة على أنقاض السلطنة العثمانيّة (التركية)، تتعالى عن الدّين والمذهب، وليس مُصادفة أن ينشغل كُتاب السيرة من نصارى لبنان أكثر من غيرهم بمشكل الطائفيّة، إذ تتعايش ببلدهم أخلاف مذاهبَ وطوائفَ، لا مناصَ من توحيدها تحت لواء القومية العربية حتى يتحقق السّلام الوطني. وغالباً ما تجيء مواقفُ كُتاب السيرة النّصارى صريحة في الردّ على الطائفيّة، إذ يبرهن نصري سلهب على أنّ حروب الإسلام والمسيحية في التاريخ ليست حروباً دينيّة، بل سياسيّة وقوميّة[2]، ويستخرج من ذلك «عِبْرةً» للحاضر: «فالدين لم يكن في الماضي، وليس هو اليوم، ونأمل أنه لن يكون في المستقبل من أسباب الحروب والاقتتال بين الشعوب والأمم»[3]. ولا يُفهم حرص سلهب على محاربة الطائفيّة إلا في ضوء ما كان يرى من خطرها، وقد أتت الفِتنة على لبنان لمّا انفجرت الحرب الأهليّة سنة خمس وسبعين وتسعمائة وألف بُعيد كتاب سلهب بسنين قليلة، فحرّقت البلاد...

إنّ نقض الفكرة الطائفيّة في مؤلفات النّصارى العرب وغيرهم عن الرسول، ينسجِم مع الدّعوة إلى أخوّة مسيحيّة إسلاميّة، لم تجئ خفيّة بل صريحة. وقد أملت

---

(1) راجع: الدّوري، **التكوين التاريخي**، مرجع سابق، ص 125-126.

(2) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 297.

(3) نفسه، ص 292.

الفتن الطائفيّة التي كانت تنجم ببلاد العرب من حين إلى آخر على المثقفين أن ينادُوا بإسكات صوتها، كما جاء في قصيدة لأحمد شوقي (ت 1932) في رثاء بُطرس غالي باشا حين قُتِل سنة عشر وتسعمائة وألف: [من الطّويل]

أَلَمْ تَكُ مِصْرُ مَهْدَنَا ثُمّ لَحْدَنَا وبَيْنَهُمَا كَانَتْ لِكُلٍّ مَغَانِيَا؟
أَلَمْ نَكُ مِنْ قَبْلِ المَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ ومُوسَى وطَهْ نَعْبُدُ النِّيلَ جَارِيَا؟
فَهَلا تَسَاقَيْنا علَى حُبِّهِ الهَوَى وهَلا فَدَيْنَاه ضِفَافاً وَوَادِيَا؟

وههنا يُخاطب شوقي أقباط مصر مهدّئاً من غضبهم لمقتل أحد زعمائهم «بسبب مواقفه من الحركة الوطنية والأماني القوميّة للمصريين مثل تأييده لمدّ امتياز قناة السّويس»[1].

ولا يحتاج كتاب خالد محمّد خالد: **معاً على الطريق. . محمّد والمسيح** (1958) إلى دراسة مستفيضة لنعرفَ مقاصده، فهو يرشَح منذ المقدّمة بأهداف سياسيّة: «هذا ما أريده تماماً. . أنْ أقول للذين يؤمنون بالمسيح، وللذين يؤمنون بمحمد: بُرهان إيمانكم إن كنتم صادقين، أن تهبُّوا اليوم جميعاً لحماية الإنسان. . وحماية الحياة. . !»[2]. وقد أُطلقت مثل هذه الدّعوات في ظروف سياسيّة مخصوصة، **إذ كتب خالد في ظلّ قيادة الاتحاد القومي** (1957–1962). وقد انصبّ في ذاك الزّمان جهدُ السّاسة والمثقفين على توحيد طوائف الشعب المصري، المسيحيين والمسلمين، من أجل البناء الوطني والقومي. وبهذا تكون **السّيرة في قلب الحاضر وقضاياه وإن اتشحت بالتاريخ الإسلامي القديم.**

جرّد بعضُ المثقفين النّصارى أقلامَهم للتّبشير **بلقاء المسيحيّة والإسلام**[3]، وهذه العِبارة تسِم كِتابا لسلهب أصدره قبل سيرته **في خطى محمّد**، التي بثّ فيها

(1) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 316. والقصيدة في ص 317.
(2) خالد محمّد خالد، **معاً على الطريق. .**، مصدر سابق، ص 9. وانظر كذلك ص 48، حيث يقول: «إنّنا نريد أن نقترب من محمّد، ومن المسيح أخيه».
(3) نصري سلهب، **لقاء المسيحيّة والإسلام**، ط 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1970)، وتحمل المُحاضرة الأولى عنوان الكتاب نفسه: ص 15-56. وقد أُشِير في أوّل صفحة إلى أنّ **في خطى محمّد** قيد الإعداد.

شواغلَه السّابقة، وقد أجملها في خاتِمته بقوله: «فالصّفحات التي تجمّعت في هذا الكتاب، ليست سوى شهادة أؤدّيها، أنا المسيحي، المؤمن بمسيحي وإنجيلي وبالله، المُنفتح على جميع الأديان، الفاتح ذراعيّ وقلبي لجميع البشر، الرّاغب في أخوّة حقيقيّة مُخلِصة، تشدّني إلى كلّ مسلم في هذه الدّنيا»[1].

إنّ هذه المؤلّفات في سيرة النبيّ لا تجعل من التاريخ مطلباً لذاته، وإنّما تتّخذه وسيلة لتبلُغ مقاصدَ سياسيّة وإيديولوجيّة حادِثة، فلا يُخفِي هؤلاء الكُتاب عزوفَهم عن التاريخ[2]. لكنّهم في صميمه عندما ينسجون سَدَى السيرة خيطاً خيطاً، فيُكرّرون الرّواياتِ. . .

وليس الغرض من الدّعوة إلى الأخوّة الإسلاميّة المسيحيّة لدى كتاب السيرة العرب إلا أن يحققوا وحدة قوميّة تَقِيهِم نار الفتن الطائفيّة، وقد كان أولئك الكتاب واعين لمقاصدهم، وكان معاصروهم كذلك يدركونها بجلاء، إذ جاء في تقريظ كتاب نفسيّة الرسول العربي للبيب الرِّيَاشِي: «وفي هوى محمّد -ولا حرجَ في التمسّك بالقوميّة، والكلَف باللغة، كما لا حرج في الدين- تتلاقى مِلّتا العرب: ملّة «القرآن» وملّة «الإنجيل»؛ **حتّى كأنما الإسلام إسلامان: واحد بالدّيانة، وواحد بالقوميّة واللغة. أو كأنّما العرب مسلمون جميعاً، حين يكون الإسلام هكذا: هوًى بمحمّد، ونمسّكاً بقوميّته، وكلَفا بلغته**»[3].

وقد جاء في إحدى مقدّمات الكتاب نفسه: «ها هي دعوة جديدة للوحدة القوميّة قد هُيِّئت وأُعلِنت»[4]. وهذا إدراك جلّي لمقاصدٍ، جاء أغلبها صريحاً في

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، ص 471 (الأخيرة).

(2) يقول خالد محمّد خالد بعد أن بسط مقاصده في مقدمة الكتاب: «وليس هذا الكتاب تأريخاً للمسيح، ولا تأريخاً للرسول، فتاريخهما قد بُسط بسطاً لا يشجّع على التكرار»، **معاً على الطريق. .**، مصدر سابق، ص 9.
ويقول نصري سلهب في نفس المعنى: «فلن يكون كتابي هذا بحثاً علميّاً أو تاريخياً [. . .] إنّما أردته وأريده شهادة مسيحي في دين منزّل من لدن الله»، **في خطى محمّد**، مصدر سابق، ص 17.

(3) الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، «المقدّمة المسيحيّة لأمين بك نخلة»، ص 20-21.

(4) نفسه، «المقدّمة المُحمّدية» للشيخ عبد القادر المغربي، ص 19.

كتب بعض المحدَثين عن محمّد. وهي مقاصدُ تعكس شواغلَ جيل من المثقفين من أمثال لبيب الرِّيَاشِي (1889-1966)، عايش الحركة العربيّة الحديثة منذ صراعها مع الأتراك العثمانيين من أجل الحقوق العربيّة، والاستقلال وجعل العربيّة لغةً رسميّةً بالولايات العربيّة[1]... فالمُؤتمر العربي الأول بباريسَ سنةَ ثلاثَ عشْرةَ وتسعِمائة الذي قدّم فيه عبد الغني العُرَيْسِي تعريفاً شاملاً للقوميّة العربيّة: «إنّ العرب تجمعهم وحدة لغة، ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ، ووحدة عادات، ووحدة مطمح سياسي. فحقّ للعرب بعد هذا البيان على أن يكون لهم على رأي علماء السياسة دون استثناء حقّ جماعة، حقّ شعب، حقّ أمّة»[2]. ثمّ قامت الثورة العربيّة الكبرى (1916) على الأتراك العثمانيين، بقيادة شريفِ مكةَ حُسين الهاشمي،[3]، فكانت تجسيداً عسكرياً لمطالب العرب.

ورغم الدّور الاستعماري المشبوه لبريطانيا في هذه الثورة، بيدِ عالم الآثار الصليبيّة وضابط المخابرات لورانس، فإنّ القوميين أيّدوها وحارب فريقٌ منهم في صفوفها[4]. وقد شهد جيل الرِّيَاشِي وغيره من كتاب السيرة انتكاسات الحركة العربيّة كذلك، وشراسة الأتراك العثمانيين في قمعِها وبخاصّة ما حَصَلَ من إعدامِ أكثرَ من ثمانمائة شخصيّة قوميّة على عهد جمال باشا والي سوريا (1873-1922)[5].

لم يكن كتاب السّيرة من العرب المحدَثين يعيشون بمعزل عن مجتمعاتهم وتياراتها السياسيّة والفكرية، فاستلهموا الفكرة القوميّة ليبثُوها السيرة النبويّة، بل

---

(1) لخّصت مناشير الجمعيّات القومية السرية بالشام (1880) مطالب القوميين صُلب الدولة العثمانية. راجع: الدّوري، **التكوين التاريخي**، مرجع سابق، ص 156-160.

(2) التيمومي، **في أصول الحركة القوميّة العربيّة**، مرجع سابق، ص 88.

(3) نفسه، ص 92-106. وراجع: ألبرت حوراني:
Histoire des peuples arabes, op. cit., p. 419.

(4) التيمومي، **في أصول الحركة القوميّة العربيّة**، ص 98-98.

(5) قال لوتسكي في **تاريخ الأقطار العربية الحديث**: «وشُنِق في ساحات بيروت ودمشق عبد الكريم الخليل ورضا الصّلح ومحمد المحمصاني والشيخ الزهراوي [رئيس المؤتمر العربي بباريس] وعبد الغني العريسي وسليم الجزائري وكثيرون آخرون. وبلغ مجموع الذين شُنِقوا بمُوجِب أحكام المحاكم العسكرية حتى أواسط 1916 أكثر من ثمانمائة شخصيّة نشيطة من أعضاء الحركة الوطنية التحرريّة العربيّة»، مرجع سابق، ص 442.

جعلوا منها مِنبراً للتعبير عن المشاغل القومية وللحِجاج عنها. ولمّا كان التاريخ مقوّماً رئيساً من مقوّمات الأمّة، وكان الإسلام مكوّناً رئيساً من مكوّنات التاريخ العربي، فإنّ كتاب السّيرة من نصارى ومسلمين عمدوا إلى توظيفه في معارك الحاضر القوميّة باعتباره محرّرَ الأمّة العربيّة من هيمنة الأمم الأخرى: «وهكذا بوسعنا أن نقول إنّ القوميّة العربيّة هي التي انتصرت على بيزنطة وفارس، وأنّ الدّين الإسلامي هو الذي مكّنها من الانتصار. فإذا جاز لنا هذا التشبيه، أو هذه التورية، لقلنا **إنّ الدّين الإسلامي، بالنسبة إلى القومية العربيّة، كان كالرّوح بالنسبة إلى الجسد**»[1].

هذا ما نطق به كاتب نصراني، ومثله رجّعه كاتب مسلم في سيرته: «إلى متى يظلّ كِسرى يحكُمُ أجزاءً من بلاد العرب؟.. إلى متى تظلّ بعض هذه الأرض تحت سيطرة الرّوم..؟ متى إذن يُلقي العرب كلّ هذه الأغلال ويصبحون أحراراً في أرضهم، إخواناً يعمر الحبّ قلوبهم..؟»[2]. ولا تخفى في هاتين الكلمتين قوّة إحالتهما على حاضر العرب السّياسي في العقد السّابع من القرن العشرين، إذ بلغ الخطاب حدود الإسقاط على التاريخ، فصرّح سلهب بعبارة «القومية العربية» تصريحاً، وجعل من التاريخ سنداً لها.

لقد استُدعِيت شخصيّة الرسول في التاريخ الحديث تحقيقاً لأخوّة دينيّة بين النصارى والمسلمين، تحقّق بدورها سيادة قومية للأمّة العربيّة. ولم يأت خطاب الكتاب النصارى خاصّة رمزاً في هذا الباب بل صرّحوا تصريحاً يُغني عن كلّ تأويل، كما جاء في مقدّمة شاعر نصراني لإحدى قصائده: «عقيدتي الشخصيّة، أنّ محمداً صلى الله عليه وسلم رسول كبقيّة الرّسل، وكما جاز للمسيحيين أن يجمعوا للمسيح (ص) صفتَيْ الألوهيّة والإنسانيّة الممتازتين، **فقد يجوز لي أن أرى في سيّد قريش نبيّاً دينيّاً ومنقذاً قوميّاً في آن واحد**. فأنا أحترمه (ص) كنبيّ جاءنا بالهُدى والرّحمة، وأنضوي إلى لوائه كمنقذ لهذا الشرق من إسار الفرس والرومان، **وأنا أرى في الدّين**

---

(1) سلهب، **في خُطى محمّد**، مصدر سابق، ص 309.
(2) الشرقاوي، **محمّد**، مصدر سابق، ص 125.

الإسلامي قوّة للشرق في جهاده القومي يجب استغلالها»[1]. وتتردّد ذات المعاني تقريباً في شعر السيرة، إذ يقول الشاعر المصري صالح جودت (ت 1976) في قصيدة «محمّد الوحدوي»: [من السّريع]

يـا سِـيْـرةً مِـنْ غَـابِـرِ الأَعْـصُـرِ	خَـفّـاقَـةً خـلْـفَ حِـجَـابِ الـسِّـنِـينْ
لـمْ تـخْـف عَـنْ كِـسْـرَى وَلا قَـيْـصَـر	وَإِنْ طَـوَتْـهَـا غَـفْـلَـةُ الـحَـاضِـرِيـنْ
عُــودِي إلــى أَقْــوامِـنـا وانْـظُـرِي	مَـا تَـصْـنَـعُ الـفُـرْقَـةُ بِـالـمُـهَـاجِـرِيـنْ
لَــمْ يَــبْــقَ إلا أَمَــلٌ يَــنْــبَــرِي	إِشْـعَـاعُـه مِـنْ وَهَـجِ الـثَّـائِـرِيـنْ[2]

لكن هل يتّفق جميع الكتاب النصارى العرب المحدَثين في الموقف التّمجيدي من النبيّ محمّد، وفي الدّعوة إلى الإخاء المسيحي الإسلامي؟ وهل يُساير جميعُ كُتّابِ السّيرة العرب المسلمين مَنْ يرى دعوةَ محمّد دعوةً قومية حرّرت العرب من هيمنة الأمم. . . ؟

لا يزال بعضُ المسيحيين -كفريق واسع من المسلمين- يُعيّرون الأديان الأخرى بمِعيار عقيدتهم الدينيّة، مُستمسكين بمقالات القرون الخالية في محمّد والإسلام، إذ يرفض الأب جورج فاخوري في ردّه على خالد محمّد خالد أيّ تسوية بين محمّد والمسيح، فالنبيّ الثاني آية من آيات الوجود، أمّا محمّد فهو إنسان: «ولئن رأى المُؤلف [خالد محمّد خالد في كتابه: **معا على الطريق. . محمّد والمسيح**] في المسيح ومحمّد «ندّين ونظيرين» فلا لوم عليه ولا تثريبَ، فالرجل مسلمٌ، ومحمّد نبيُّهُ ورسولُه. وإنّما نأخذ عليه جهله أصول «المناظرات» أو الموازنات. ففي الأساس من تلك الأصول، أن يكون بين الطرفين الموازَن بينهما وجه شبَه حقيقي يشتركان فيه من كلّ وجه، فتتسع كفّتَا الميزان لكليهما معاً، لا لواحد دون الآخر»[3]. ولا تَجوز المُناظرة بِحَسَبِ الأب لأنّ المسيح إله «كلّ ما هو للآب هو

---

(1) وصفي قرنفلي، توطئة لقصيدة «محمّد والعرب»، مجلة **الرسالة**، العدد 55 (جويلية 1934)، ص 1214-1215.

(2) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 235.

(3) الأب جورج فاخوري [ورد ج ف]، «حقل الأسئلة» وهو ردّ على كتاب: **معاً على الطريق. . محمّد والمسيح** لخالد محمّد خالد (1958)، مجلة **المسرّة**، العدد 435 (1958)، ص 379.

له» (ص 381). . . ومثلُ هذا الجدل الدّيني يستحضر منطقاً سِجاليّاً دينيّاً للآباء المبشرين في القرن التاسعَ عشرَ، منطقِ فندر في **ميزان الحق** (طبعة عربيّة: 1865)، إذ يحتجّ على عدم صدق محمّد بأنه لم يأت بمعجزة كما يشهد على ذلك القرآن[1]. ويُقرّر أنّ معاني القرآن تناقض معاني الإنجيل والتوراة. . .[2].

إنّ ما يبعث على الحيرة فعلاً هو تناقل بعض الكُتاب المسيحيين لهذا الوقت لمقالات فندر وأضرابه في القرن التاسع عشر، فقد رفض صُهيب الرومي (2006) التسوية بين محمّد والمسيح مفضّلاً نبيَّه الذي بلغ منزلة الكمال، أمّا محمّد فلم «يبلُغْ شأواً من الكمال الإنساني الذي يُرضي العقل والقلب تمام الرِّضى [كذا في الأصل، وهو خطأ، والصّواب مدّ الألف]»[3] إنّ مثل هذه الكتابة السجاليّة لا تستجيب لشروط التاريخ وما يقتضيه من بحث مجرّد وتحقيق للموارد. . . ولا تُحقق مقاصد السياسة في المقاربة بين المسلمين والنّصارى، بل تذكي إحَناً قديمة ما أحوج العرب إلى قبرها، كي لا تجرَّ محناً أخرى!

مثلما حتمت ظروف سياسية مخصوصة، ومقاصد إيديولوجيّة على بعض كُتاب السيرة العرب المحدثين أن يُفسّروا سيرة النبي محمّد تفسيراً قوميّاً، باعتباره منقذَ العرب من «احتلال» فارس وبيزنطة وبانِي المجد القومي العربي. . . فإنّ تيارات فكريّة مناوِئة للفكر القومي ولحكم القوميين لبعض الأقطار العربيّة، وظّفت سيرة الرّسول في الردّ على الدعوة القوميّة، وفي هذا المعنى يقول مصطفى السباعي: «إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قد فاجأ العرب بما لم يكونوا يألَفُونه، وقد استنكروا دعوته أشدّ الاستنكار، وكان كلّ همّهم القضاء عليه وعلى أصحابه، **فكان ذلك ردّاً تاريخياً على بعض دعاة القوميّة الذين زعموا أنّ محمداً عليه الصلاة والسلام، إنّما كان يمثل في رسالته آمال العرب ومطامحهم حينذاك**، وهو زعم مضحك تردّه وقائع التاريخ الثابتة كما رأينا. وما حمل هذا القائل وأمثاله

---

(1) فندر، **ميزان الحق**، مرجع سابق، ص 200 وما بعدها. وحول كتاب فندر، راجع: الفصل السابق: «الردود على المستشرقين في كتب السيرة النبوية الحديثة».

(2) نفسه، ص 14.

(3) صُهيب الرّومي، **سيرة محمّد**، مصدر سابق، ص 319.

على هذا القول إلا الغلوّ في دعوى القوميّة، وجعل الإسلام أمراً منبثقاً من ذاتيّة العرب وتفكيرهم، وهذا إنكار واضح لنبوّة الرّسول وخفض عظيم لرسالة الإسلام»[1].

وتتردّد نفس المعاني بألفاظها تقريباً في سيرة البُوطي إذ يقول في مُعاداة قريش لدعوة محمّد حين صدَع بها: «وفي ذلك الردّ القاطع على من يُحاولون تصوير هذا الدّين بشِرعته وأحكامه، ثمرةً من ثمار القوميّة، ويدعون أنّ محمّد عليه الصلاة والسّلام **إنّما كان يمثل بدعوته التي دعا إليها، آمال العرب ومطامحهم في ذلك الحين**. وليس الباحث بحاجة إلى أن يُتعبَ نفسه بأي ردّ أو مناقشة لهذه الدعوى المُضحِكة عندما يطّلع على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم»[2].

إنّ الكاتبين سوريان ويمثّلان المِنهاج الفكري-السّياسي للإخوان المسلمين، وهذا صريح لدى السباعي و«من وراءِ حجاب» لدى البوطي. وقد عايش الرّجلان ثورة يوليو 1952 بمصر وصراعها مع الإخوان (إعدام بعض رموزهم إثر محاولة اغتيال عبد الناصر سنة 1954)... ثمّ اعتلاء البعثِيين سدّة الحكم بسوريا سنة ثلاث وستين وتسعمائة وألف، فكانت السّيرة النبوية أداة نضال سياسي وفكري ضدّ القوميين وحكمهم، نضال عكس تناقضات الواقع وصراعاته.

3.2. قضية فلسطين والردّ على يهود

بدأ النشاط الصهيوني العالمي بداية فعليّة منذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ، مع انعقاد مؤتمر بال بسويسرا سنة سبعٍ وتسعين وثمانمائة وألف. وقد حدّد هذا المؤتمر أهداف الحركة الصهيونيّة العالميّة في إنشاء وطن قومي لليهود بفلسطين، وتشجيع الاستيطان اليهودي، والسّعي لكسب موافقة القوى العالميّة الكبرى على هذه

---

(1) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 49.

(2) البوطي، **فقه السّيرة**، مصدر سابق [ط 1 سنة 1967]، ص 100. ونرجّح أن البوطي ناقل عن السباعي، لأن محاضراتِ السباعي أُلقيت بكلية الشريعة سنة 1961، وإن نُشِرت أوّل مرة سنة 1972. ثمّ إنّ السّباعي (ت 1964) مُؤسّس حركة الإخوان المسلمين بسوريا (1942) وواضع منهاجها السّياسي والفكري...

المشروعات[1]. . . ثمّ أُخِذ في تحقيق «الحلم» الصّهيوني بتأسيس الوكالة اليهودية بيافا سنة ثمان وتسعمائة وألف، لتقومَ على تنظيم هجرة يهود إلى «أرض المعاد»، فلسطين. وجاء وعد بلفور (Balfour declaration) سنة سبعَ عشْرةَ وتسعمائة وألف، ليُثبِّت حلقة رئيسة في المشروع الصّهيوني، وهذا الوعد هو رسالة من وزير خارجيّة بريطانيا بلفور إلى اللّورد روتشيلد الصيرفي اليهودي، هذا بعض نصّها: «إنّ حكومة صاحب الجلالة تنظر بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. وستبذل أقصى مساعيها لتيسير تحقيق هذا الهدف»[2].

وقد أيّدت القُوى الغربيّة كالولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا. . . وعدَ بلفور، فتسنّى لليهود أن يمضُوا في تحقيق مشروعهم، الذي استحال كياناً سياسيّاً فعليّاً بصدور قرار عن الأمم المتحدة سنة سبع وأربعين وتسعِمائة وألف، يقضي بتقسيم فلسطين بين العرب واليهود[3]، وهي قِسْمَةٌ ضِيزَى، أعطت طائفة يهود القليلة أكثر من نصف الأرض الفلسطينية، فأَعْلَنَتْ قيام دولة إسرائيل في ماي من سنةِ ثمان وأربعين وتسعِمائة وألف. ومنذ ذلك التاريخ اندلعت معاركُ بين الجمعين، لا يزال وطيسها حامياً، وقد نصر العرب أهل فلسطين في صراعهم مع يهود سنة ثمان وأربعين، وفي حروب أخرى. . .

إنّ كتب السيرة النبوية الحديثة لم تكن بمعزل -كما ذكرنا- عن شواغل مُؤلّفيها السياسية وغيرها، ولا بمعزل عن حركة المجتمعات العربيّة وقضاياها المختلفة. . . فالسّير النبويّة الحديثة تاريخ قديم في «ظاهرها» وتعبير عن شواغل حادثة في «باطنها». ولمّا كانت السّيرة النبوية في ذاتها متضمّنة لفصول من صراع النبيّ مع يهود المدينة[4]، فقد التقى التاريخان القديم والحديث في التشنيع على اليهود

---

(1) راجع: أحمد عزّت عبد الكريم، **دراسات في تاريخ العرب الحديث** (بيروت: دار النّهضة، [د. ت.])، الفصل السّادس، ص 435.

(2) نفسه، ص 439.

(3) Hourani, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 475.

(4) لمّا هاجر الرسول إلى يثرب، وادع يهود وكتب بينه وبينهم كتاب صُلح، لكنّ العلاقة بهم ساءت فيما بعد، فغزا بني قَينُقاع في سنة اثنتين من الهجرة فأجلاهم عن المدينة وغنم أموالهم. ثم غزا بني النّضير سنة أربع وفعل بهم ما فعل ببني قَينُقاع. وغزا في السنة الخامسة =

وغدرهم، وامتزج ذلك بوصف جَوْرِهِم في الزّمن الحديث، واغتصابهم لفلسطين، وإخراجهم العرب من ديارهم... وجاوز بعض الكتاب ذلك الوصف فدعوْا إلى حرب اليهود والتجهّز لقتالهم.

يقول الكاتب الفلسطيني محمّد عزّة دَرْوَزَة في **سيرة الرسول** (1948): «ومن العجيب أن يقرأ المرْء اليوم آياتِ القرآن المدنيّة في أخلاق اليهود بوجه عام، وعاداتهم ومكايدهم ودسائسهم وأنانيّتهم، وزَهْوِهِم وتبجّحهم واستحلالهم لكلّ ما في أيدي الغير، وضنّهم بأيّ شيء مُفيد للغير، وعدم إخلاصهم في محبّة أو موقف ولاء للغير، وحَسَدهم لأيّ نعمة وخير، وتشجيعهم لكل حائد وحاسد ومنافق ودساس ومتآمر [...] **ثمّ ينظر المرء إليهم اليوم فيكاد يرى إجمالاً صورة طبق الأصل؛ جِبِلّة خاصّة، وترفّع عن الاندماج الصّادق مع من يعيشون معهم من الأمم وأهل الأوطان، ودسّ ومكْر وكَيْد، وجُحُود وحِجاج ولَجاج، ونَدْب وعويل بدون مبرّر، وشَره شديد إلى ما في أيدي الغير، ومحاولة للاستيلاء على الكلّ، والتأثير في الكلّ**»[1].

إنّ هذا الشاهد الطويل يُقيّد مواقف كُتاب السّيرة العرب من اليهود، ويؤكد ما ذكرنا من تداخل بين الماضي والحاضر في الحديث عنهم، لا سيّما إذا كان الكاتب شاهداً على مؤامرات اليهود المحدَثين وسعيهم في تهجير أهل فلسطين، وجلب المهاجرين اليهود... كمحمّد عزّة دروزة (1887-1984) الذي انخرط في النضال الوطني الفلسطيني مبكّراً وكان أحد قادة ثورة 1936 على المحتلّ البريطاني، راعِي المشروع الصّهيوني بأرض فلسطين[2].

إنّ الحملة العنيفة على اليهود تَصدر في الغالب عن الكُتاب الشّوام، لانخراط

= -بعد الخندق- بني قُريظة فقتل رجالهم وسبى نساءهم وذراريَهم وغنِم أموالهم. راجع: البلاذري، **أنساب الأشراف**، مرجع سابق، ج 1، «غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم»، ص 343 وما بعدها.

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 2، ص 54-55.

(2) حول هذه الثورة الشهيرة التي بدأت بإضراب عام، راجع: عبد الكريم، **دراسات في تاريخ العرب الحديث**، مرجع سابق، ص 450-451.

بعضهم في الصّراع العربي اليهودي رأساً، فالشيخ مصطفى السّباعي (ت 1964) المُراقب العام للإخوان المسلمين بسوريا، قاد الكتيبة السّورية في حرب فلسطين سنة ثمانٍ وأربعين وتِسعِمائة وألف، فكان أمراً طبيعيّاً أن يشنّع على اليهود في كلّ موضِع ذُكروا فيه في السيرة، فيُظهرهم - مثل دروزة- أهل غدر وأصحاب دسائس ومكْر، كقوله بصدد غزوة بني النّضير [سنة 4 هـ]: «ولكن طبيعة الشرّ والغدر المتأصّلة في اليهود أبت إلا أن تحملهم على نقض عهدهم»[1]، ويصفهم بالخائنين (ص 89)، وبأهل الخداع (ص 96). . . ومحصول موقِف الشيخ السباعي لا يختلف ألبتة عن سلفِه الفلسطيني دَرْوَزَة، إذ يقول الشيخ في معرض تفنيده لمطاعن الطّاعنين على النبيّ بالحرب: «ولا يلوم النبي على حزمه معهم إلا يهودي أو متعصّب أو استعماري، **وها هي سيرة اليهود في التاريخ بعد ذلك، ألم تكن كلّها مؤامرات ودسائس وإفساداً وخيانة؟ ثم ها هي سيرتهم في عصرنا الحديث هل هي غير ذلك؟**»[2].

إنّ خطاب السّيرة النبويّة وخطاب التاريخ عامّة وثيق الصّلة بالحاضر، لأنّ المؤرخ يُقيم في الحاضر[3]! فزاد بعضُ كُتاب السّيرة المحدَثين توثيق العُرى بين الشاهد والغائب، توثيقاً اكتسى في أحيان كثيرة طابَعاً «مباشراً» صريحاً.

ولم يكن الكاتب اللبناني نصري سلهب أقلّ ضراوة من دروزة الفِلسطيني، والسباعي السّوري في فضح يهود والتشهير بمؤامراتهم على النبيّ العربي[4]، ولم يختلف عنهما في وصفه لجِبلّتهم: «وغدت اليهوديّة، في رأيهم [اليهود] ومُعتقدهم، لا ديناً، كما هو مفروض فيها أن تكون في الأصل، بل قوميّة متزمّتة، مُتمسّكة بالأمجاد الغابرة والذكريات، منطوية على نفسها، حاقِدة على جميع البشر، باستثناء

---

(1) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 87.

(2) نفسه، ص 124.

(3) Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, op. cit., p .73: «Le séjour de l'historien n'est pas le passé mais le présent».

(4) سلهب، **في خُطى محمّد**، مصدر سابق، ص 182-183. حيث يذكر «مؤامرات» بني النضير، ونكْث بني قريظة لعهودهم مع النبيّ.

اليهود منهم، إلى أيّ بلد انتسبوا، ومن أيّ جنسيّة كانوا»[1]. وهكذا كان كُتاب الشام أكثر اهتماماً لمشكل اليهود، لأنّهم كانوا خَصماً مُباشراً في الصّراع مع إسرائيل وفي الوقوف إزاء مشروعاتها الثقافيّة، والعسكرية.

إنّ موقف كُتاب السيرة من جِبلّة يهود يَنبع من موردَيْن، هما وقائع صراع النبي محمّد معهم في ثلاث غزوات مشهورة، غزوة بني قَيْنُقَاع في سنة اثنتين من الهجرة، وغزوة بني النّضير سنة أربع، وغزوة بني قُريظةَ سنة خمس، وهي الغزوة التي قُتِل فيها رجال بني قُريظة جميعاً (مَنْ أنبتَ). أمّا المورد الثاني فهو وقائع التاريخ الحديث التي ألمعنا إليها في فاتحة هذه الفقرة، وهي سلسلة مساعٍ بدأت منذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ (1897) لإقامة وطن قومي لليهود بأرض فلسطين. ولعلّ وقائع التاريخ الحديث هي التي زادت صورة اليهود قتامة في عيون كُتاب السّيرة العرب، فحصَل شيء من إسقاط لعنف الصهاينة المحدَثين على وقائع السيرة النبوية، وعلى صراع الرسول مع اليهود. وكان قَدُّ جِبلّة اليهود في التاريخ من غدرٍ وخيانةٍ ودسائسَ. . . في جوهره **إدانة لجرائم الصّهيونيّة الحديثة من خلال التاريخ**.

بعد أن حدّد سلهب معالم الشخصيّة اليهوديّة -الشاهد المتقدّم- خرج رأساً إلى فضح الفكرة الصّهيونيّة: «وشهد العالَم ظاهرة غريبة من نوعها، لم يُسْبق لها مثيل: وهي أنّ اليهودي، يونانيّاً كان أم رومانيّاً، أم فارسيّاً أم عربيّاً، أم فرنسيّاً أم جرمانيّاً، أم أيّاً كان موطنه، وأيّاً كانت الأرض التي يعيش، ومن خيراتها ينمو ويترعرع، ليس في أعماق نفسه وفي جوهره، سوى مواطن يهودي لا يدين بالولاء إلا للوطن القومي اليهودي. ذاك الوطن الذي عاش في مخيّلته وخاطره حوالَيْ ألف سنة، ليعودَ فينشئه قَسْراً وكَرْهاً ورغم أنف التاريخ، والمنطق والحقّ والعدالة، بقوّة الحديد والنّار، فَيُجْلِي عنه أصحابَه، ومواطنيه ويحتلّ أملاكَهم ويستحلّها، ثمّ يمدّ ظلّ طُغيانه إلى أورشليم، المدينة التي قدّستها المسيحيّة والإسلام، اللّذان لهما فيها أقدس المقامات والآثار والذكريات!!»[2].

إنّ مقاصد كُتاب السّيرة من التشنيع على اليهود، وفضْح الفكرة الصهيونيّة هو

---

(1) نفسه، ص 55.

(2) نفسه، ص 55-56.

مقصد سياسي حديث يتمثل في إدانة إسرائيل واغتصابها لأرض فلسطين والتنكيل بأهلها، وهذه الفقرة لعبد الرحمان الشرقاوي تُظهر جانباً من الإسقاط التاريخي الذي قام به كتاب السيرة، أي إسقاط اغتصاب فلسطين في الحديث على تاريخ يهود في السيرة: «وتحت تأثير هذه الأسطورة عاش في خيبر يهود استقرّوا جيلاً بعد جيل. وأصبحت خيبر ملاذاً لكل يهودي لا يطمئنّ به مكانه.. وهكذا لجأ إليها فُلول يهود بني قينُقاع وبني النَّضير، وانضمّوا إلى سكّانها الأصليين وأخذوا يعملون على تكوين دولة ضخمة تبسط نفوذها على الجزيرة العربيّة كلّها»[1]. ولعلّ القارئ لا يكاد يميّز التاريخ الماضي من الحديث، فخيبر هي إسرائيل الحديثة، ومشروع يهود القديم وأساطيرهم هي نفسها في هذا العصر، وبهذا يضطلع التاريخ بوظيفة مرآويّة تنعكس عليها قضايا الحاضر.

لا يقف كُتاب السيرة المحدَثون عند حدود وصفهم لمكر اليهود ودسائسهم في التاريخ، ولا عند فضح الفكرة الصّهيونية، بل ينخرطون انخراطاً مباشراً في الصّراع مع إسرائيل، وههنا يُجاوز الخطاب الإشارة إلى التصريح ليسفرَ عن محتوى سياسي محض، إذ يذكر الشيخ مصطفى السباعي، في فصل «معارك الرسول الحربيّة»: «ونحن اليوم نعيش في عصر النّفاق الأوروبي في ادّعاء الحضارة والرّحمة الإنسانيّة وحبّ الخير للشعوب، وهم يخرّبون البلاد، ويسفكون دماء العُزّل من الشيوخ والنساء والأطفال، ولقد عشنا -بكل أسف- عصر قيام إسرائيل على أرض فلسطين السليبة، وعلمت الدّنيا فظائع اليهود الهمجيّة الوحشيّة في دير ياسين، وقبية، وحيفا، ويافا، وعكّا وصَفَد، وغيرها من المدن والقرى»[2]. إنّ هذه **السير النبوية الحديثة تحمل طيّها سيرة للعرب في هذا العصر**، وإنها سيرٌ مثقلة بهموم الحاضر، وتضطلع بوظائف متضافرة كالحثّ على قتال إسرائيل.

يرى الشيخ السّباعي في تعليقه على حادثة الإسراء والمعراج، أنّ واجب الدفاع عن فلسطين «دفاع عن الإسلام نفسه، يجب أن يقوم به كلّ مسلم في شتى أنحاء الأرض، والتفريط في الدّفاع عنها وتحريرها، تفريط في جنْب الإسلام، وجِناية

---

(1) الشرقاوي، **محمّد**، مصدر سابق، ص 280–281.

(2) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 122.

يُعاقب عليها كلّ مؤمن بالله ورسوله»[1]. وهذه الدّعوة إيديولوجيّة خالصة، إذ تضطلع الإيديولوجيا حسَب رودنسن، بتوجيه عمل الأفراد والجماعات، وكوْن دعوةِ السباعي متعلقةً بالمستقبل يجعلها تنهض بوظيفة ثورية[2].

تُسيطر مقاصد كتاب السّيرة نفسها من حديثهم عن اليهود، على شعر السّيرة النبوية الحديث، فيصف الشّعراء ما لحِق العربَ من هزائم بأيدي يهود ويحضّون على مُناضلتهم، كما جاء في قصيدة «محمّد» لأحمد الصافي النجفي (ت 1979):
[من الوافر التّام]

مـحـمّـد، هَـلْ جِـئْـتَ تَـسْـعَـى؟ وهَـلْ لَـكَ يَـنْـتَـمِي هَـمَـلٌ مُـشَـاعُ؟
أَإِسْــلامٌ، وَتَــغْــلِــبُــهُــمْ يَــهُــودٌ! وآسَــادٌ، وتَــقْــهَــرُهُــم ضِــبَــاعُ؟

4.2. الردّ على الاشتراكيّة والشّيوعيّة

إننا في حاجة إلى معرفة بسيطة بهذين المفهومين، الاشتراكيّة والشيوعيّة، حتى نتبيّن ماهية «الخَصم»، الذي جرّد بعض كُتاب السيرة أقلامهم للردّ عليه، وهل أدركوا صميمَ المفهومين؟ أم ردّوا على أصداء لهما؟

ظهر مُصطلح «اشتراكيّة» بإنجلترا في الثّلث الأوّل من القرن التّاسِعَ عَشَرَ، في معنى الإيمان بمُجتمع يقوم على الحُرّية والمُساواة، ثمّ راج بفرنسا مع أتباع سان سيمون (Saint-Simoniens) الذين استعملوا «الاشتراكية» مفهوماً ضديداً للنّزعة الفردية، وقصدوا بصفة «الاشتراكي» مَنْ يَنشغل بقضايا الإصلاح الاجتماعي، وينتقد الفردانية. وليس من باب المُصادفة أن تنشأ النّظريات الاشتراكية في أوائل القرن التّاسِعَ عشرَ، إذ كانت ردّاً على ما خلّفته الثّورة الصّناعية من بُؤس اجتماعي. وقد كانت الثّورة الفرنسية (1789) مِحْضناً لكثير من تلك النّظريات التي تفاوتت في انتقاد

(1) نفسه، ص 58-59. وما سيأتي من وصفِنا لهذه الدّعوة بأنّها إيديولوجية لا يعني إنكاراً لها، وإنّما هو منطق المُلاحظة العلمية.

(2) إذا تعلقت الإيديولوجيا بالمستقبل فإنها تقوم بوظيفة ثوريّة حسَب الألماني كارل مانهيم، راجع مقال:
Joseph Gabel, «Idéologie», op. cit., pp. 902-903.

المِلكية الفردية، وفي الدّعوة إلى المِلكية الجماعية للأرض والثّرواتِ كافّةً.

ولا بدّ ههنا من الإشارة إلى تباين الرُّؤى الاشتراكية منذ الحِقبة التّأسيسية لهذا الفكر، ويُمْكِن في الجُملة أن نُبصِرَ بتيّارين كبيرين، أحدهما مثّله لينين والبلاشفة (قادة ثورة 1917 بروسيا)، ويُؤمِن بالعُنف الثّوري لتحقيق التّغيير الاشتراكي، والتيّار الثّاني يُمثّله كوتسكي (ت 1938) (Kautsky) ويُعرَف بالاشتراكية الدّيموقراطية (La social-démocratie) ويُناهض العنف، ويرى أنّ الطّبقة العاملة يُمكِن أن تُحقّقَ أهدافها في التملّك الجماعي لوسائل الإنتاج بواسطة الدّيموقراطية[1].

أمّا الشّيوعية فهي لا محالة فكر اشتراكي، ارتبط بالفيلسوف الألماني كارل ماركس (ت 1883) الذي علّق على أعمال فويرباخ (Feuerbach) بقوله المشهور «إنّ الفلاسفة لم يقُوموا إلا بتأويل العالَم، مع أنّ تغييرَه أهمُّ». وعلى هذا النّحوِ يُؤسّس ماركس فلسفته على صدارة الفعل، لا «النّظرية». ويُقرّرُ أنّ الثّورة التي ستُحقّق تحرّراً حقيقيّاً للإنسان، لن تكون ثورةً سياسيّةً كالثّورة الفرنسيّة، وإنّما ستكون ثورَةً على الأُسس المادّية للمُجتمع، ثورة على أساليب الإنتاج السّائدة (الرّأسمالية والإقطاعية). وهذه الثّورة هي الوحيدة التي سَتُحرّر الإنسان من الاغتراب: اغتِراب يُعزى إلى الدّين والفلسفة المِثالية، اللذان يجعلان البُؤسَ مُحتمَلاً، واغتِراب يُصبح فيه الإنسان عبداً للمال، وهو وسيلة لإشباع حاجاته. وأشدّ ألوان الاغتراب تكمُنُ في استعباد صاحب رأس المال للعامل.

وليس تاريخ البشريّة حسَب ماركس سوى تاريخ صراعٍ لطبقات المُجتمع، منذ أن انقرضت فَترة الشيوعية البدائية، فحلّت مرحلة العبودية، ثمّ الإقطاع، فالرّأسمالية. ولا يخفى من خلال هذا التّحقيب التّاريخي، الإيذان بضرورة العودة إلى المرحلة الأولى عن طريق ثورة العمّال على الدّولة القائمة على خِدمة مصالح البرجوازية، وتأسيس دكتاتورية الطبقة العاملة، التي تقضي نهائياً على صراع الطّبقات، وتحقّق مبدأ الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج. . .[2] فإلى أيّ حدٍّ تمثّل

(1) Jean-Paul Thomas, «Socialisme», in *Dictionnaire de philosophie politique* (France: P.U.F., 1996), pp. 609-615.

(2) Dominique Colas, «Marx et le marxisme», in *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., 1996, pp. 380-387.

كُتّابُ السّيرة صميمَ الاشتراكية والشّيوعية في الردّ عليهما؟

يقول الشيخ الزيتوني محمّد العربي القروي في **ذكرى السّلف** (1931)، في فقرة خصصها لزكاة المال: «أزل عنْك التعصّب جانباً وانظر -بربّك- ماذا ترى في هذا النظام البديع والشرعة المنظمة **والقانون الكافل للفقير والغنيّ أن يعيشا أخويْن متصادقين، لا ضدّين متنابذيْن**، وتأمّل في هذا الدستور العظيم الذي سنّه الرسول الأعظم في ذلك العصر المظلم، وكيف حمَى حقوق البشريّة وحفظ للفقراء والعاجزين ما يتطلبون من إخوانهم القادرين المتموّلين وأحكم رابطة الألفة بين هذين الصّنفين. الأمر الذي ترك أوروبا مدهوشة واقفة مبهوتة من هذه الكفالة وهذه الحماية، وما فيها للضعفاء من وقاية. ولو عمل الغرب بالنظام الذي أتى به الرّسول العربي، وأزاح عن أبصاره غشاوة التعصّب، ورفع عن قلبه أكنّة الاستهزاء والاحتقار لكل ما جاء به الشرق -لو فعل هذا- لم تكثر فيه النزعات المختلفة والنحل المتلوّنة والمبادئ المتعدّدة، **كالاشتراكيّة والشيوعيّة وغيرها من النّزعات التي ما قامت لحفظ حقوق الضّعيف حتى قتلته في حروبها ومنازعاتها شرّ تقتيل، وفتكت به فتكاً ذريعاً**»[1].

إنّ هذا الكلام يختصر ردود كتاب السّيرة الذين عُنُوا بالردّ على الاشتراكيّة، ومحصوله أنّ الزكاة في الإسلام تضمن تكافل الغنِيّ والفقير، فيعيشا «متصادقين». أمّا الاشتراكية وما في معناها كالشيوعيّة، فإنها تدّعي الدفاع عن حقوق الضعفاء لكنّها تقتلهم في حروبها... فالزّكاة أفضل من الاشتراكية وبديل عنها. وسوف نرى بعد القروي أنّ هذه الحُجّة تتكرّر في أكثر من سيرة نبويّة، إذ يذكر الرِّيَاشِي في **نفسية الرسول العربي** (1934) أنّ غير العرب لو درسوا سيرة النبي وشريعته «لو فعلوا تلك الفعلة النبيلة، وقدّموا الزكاة والصّدقة والكفارة، وأنصفوا كما أمر، لوفروا عليهم ثورات العمّال المستمرّة، وبدع البولشفيك، وسواهم وسفك دماء خصوم هذه البدع»[2].

ويعبّر هيكل عن الرّأي نفسه في **حياة محمّد** (1935): «وفي القرآن اشتراكية لم

(1) القروي، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 144-145.
(2) الرِّيَاشِي، **نفسيّة الرسول**، مصدر سابق، ص 31.

تُبحث بعد، وهي اشتراكيّة لا تقوم على أساس من حرب رأس المال ونضال الطوائف، شأن الاشتراكيّة اليوم في الحضارة الغربيّة، وإنّما تقوم على أساس خلقي سام يكفل إخاء الطوائف وتكافلها وتعاونها على البرّ والتقوى لا على الإثم والعدوان»[1]. **ويبتدع هيكل مُصطلح «الاشتراكية الإسلامية»** ويراها أوسع من الاشتراكية «الغربيّة»، وتفضُلُها بشمولها للحياة الروحية والخلقيّة[2].

لقد بحثنا في الفصل السّابق مسألة الاتّفاق في رُدود كُتّاب السّيرة على المُستشرقين، حتّى في العبارة، وعزونا ذلك إلى اطّلاع الكُتاب على ردود السابقين من المجادلين القُدامى والمحدَثين. وهذا التّفسيرُ يصدُق على التشابه في الرّدود على الاشتراكية. فأكبرُ الظنّ أنّ كُتّاب السّيرة اطّلعوا على رسائلَ أو مقالات صِحافيّة، تردّ على الاشتراكية، فأخذوا منها. ولا نستبعد اطلاع هيكل على كتاب القروي، فقد كانت العلاقات الثقافية بين تونس ومصر وثيقة في العقد الرابع من القرن العشرين، وكان مشائخ الزيتونة خاصّة يرسلون مقالاتهم إلى الشيخ محمّد الخَضِر حسين (ت 1958)، فينشرها في مجلّة **الهداية الإسلامية** التي كانت تنقل إلى أهل المشرق جديد الثقافة التونسية[3].

إنّ كتاب السّيرة الذين ردّوا على الاشتراكية لا يظهرون وعياً دقيقاً للمفهوم، واكتفوا منه ببعض المعالم كادعاء الدفاع عن حقوق الفقراء ونضال الطوائف، وقد خلط أولئك الكتاب بين النظريات الاشتراكية والتجارب الاشتراكية التي قامت في العقود الأولى من القرن العشرين، وخاصة ثورة 1917 بروسيا. فالاشتراكية فِكْر سابق لماركس، يعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، حين اعترض جُملة من

---

(1) هيكل، **حياة محمّد**، ص 541.

(2) نفسه، ص 542.

(3) **الهداية الإسلاميّة**، مجلة إسلاميّة علميّة أدبيّة، كانت تصدرها جمعيّة الهداية الإسلامية بالقاهرة، ومديرها محمّد الخَضِر حسين، رئيس الجمعية. وقد نظرنا في بعض الأعداد فوجدنا في متونها مقالات كثيرة لمشائخ الزيتونة كمحمد البشير النيفر وإبراهيم الصادق عرجون. . . انظر: مجلد 5، ج 10، عدد ربيع الأوّل 1351/ 1932. حيث يقدّم الشيخ الصادق إبراهيم عرجون كتاب الشيخ محمّد الصالح بن مراد في الردّ على كتاب الطاهر الحدّاد **[امرأتنا في الشريعة والمجتمع]**، وينصح القراء باقتنائه، ص 447.

المثقفين الفرنسيين خاصّة على أسلوب الإنتاج الرأسمالي، باعتباره غير عادل، وهاضماً لحقوق العمّال. . . أمّا التجارب الاشتراكية كالثّورة البلشيفية، فهي تأويل مخصوص لفلسفة ماركس، وإنجاز لها في ظرف تاريخي معلوم.

إنّ كتاب السيرة عمدوا -أو دون قصد- إلى الخلط بين النظريات والتجارب التاريخية من أجل مقصد سجالي وهو إظهار تفوّق النظام الإسلامي (الزكاة) على الاشتراكية. ولم يخلطوا البتة بين «النظرية» الإسلامية والتاريخ الإسلامي، فاكتفوا بالحديث عن تعاليم الإسلام في الزكاة والتكافل، وسهَوْا عن التطبيق التاريخي لهذه التعاليم، أو لم يشهد التاريخ الإسلامي -كسائر التواريخ البشرية- تطاحناً بين الفقراء وأصحاب الأموال؟ فلم يعيشوا دائماً «متصادقين» على نقيض ما ذكر القروي[1].

أشار الشيخ محمّد العربي القروي (ت 1944) في كلامه عن الاشتراكية والشيوعيّة إلى كونه يعتمد على ما تنشره الجرائد من أخبارهما. ولا شكّ في أن الاستعاضة عن المصادر الأصليّة التي تعرض الاشتراكية والشيوعية بأخبار الجرائد، يُؤدّي إلى فهم غير دقيق لتينك النظريّتين. ونحن لم نجد لدى القروي وغيره تقديماً مستوعِباً لخصائص هذه المذاهب، بل ثلْباً لها، يفرِضه منطق السّجال، والدّفاع عن العقيدة الإسلامية. ولذلك جاء ردّ الشيخ القروي على الشيوعية أعنفَ من ردّه على الاشتراكية، لأنّ الشيوعية وقفت موقف تسفيه من الأديان: «طالع إذا شئت تاريخ نشأة الحركة الشيوعيّة وما اجترمه زعيمها العظيم -لنين- من آثام فظيعة وجرائم شنيعة، وويلات صغُرت لديها الويلات. وبلايا لا تعدّ أمامها أنكى البليات، من صغار تُذبح فوق صدور أمّهاتها، وأمّهات تُبقر بطونُها لاستخراج جنينها بين أيدي الأزواج، وأزواج يُقادون حيث يلاقون الموت أشنع لقاء. دعْك من هذا الزعيم الوبيل، الذي نال بوحشيّته من قومه أجل تبجيل. **وانظر ما تلقيه إليك الجرائد السيارة في هذه الأيام من أخبار هذا المذهب المنحوس والمذهب المركوس** وعدّد

---

(1) في التاريخ الإسلامي شواهد على ثورات «اقتصادية» كثورة علي بن محمّد قائد الزنج «ممّن كانوا يكتسحون السّباخ» سنة 255 هـ (خلافة المهتدي بالله). راجع تفاصيلها في: **المنتظم** لابن الجوزي، تح. محمّد عطا ومصطفى عطا، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1992)، ج 12، ص 85-89.

معي العشرات من الألوف الذين ذهبوا ضحيّة لهذا الدين الجديد الذي أتى رحمة للإنسانية وحامياً حماها»[1].

وهكذا يسيطر على كلام الشيخ رغبة في الاقتصاص من الشيوعية، أكثر من تقديمها كما هي للقارئ، ثم إظهار ما ينتقده عليها بصفته عالِماً مسلماً. ولعلّ الدعاية الفرنسية الاستعمارية في عهد القروي لم تكن تنشر بين النّاس سوى صورة سطحية قاتمة للشيوعيّة، تخدُم صراع الغرب الرّأسمالي مع الدّولة الشّيوعية الروسية، ولا تخدم الثقافة العربية في سيرها إلى اكتشاف «الآداب العصرية» على حدّ عبارة الطهطاوي. ولعلّ الطريف في سجال الشيخ القروي للشيوعية هو التجاؤه إلى حِجاج موروث في مقارعة ظاهرة حديثة في عهده، إذ لا يختلف احتجاجه على الشيوعيّة عن احتجاج المُجادلين المسلمين قديماً وحديثاً على النصرانيّة، فكلا «الدينين» يدّعيان الرّحمة ويُبشّران بخلاص البشريّة. . . وكلاهما ما انتشر في الواقع والتّاريخ إلا بالحرب!

ولا يختلف الشّعراء المحدَثون في تفضيل الزّكاة على الاشتراكيّة، واعتبار شريعة محمّد أنجعَ في «مداواة» داء الفقر من الحلول الاشتراكية الحديثة. وقد قيّد شوقي (ت 1932) في «الهمزية» هذه المعاني، فلم يزد عليها كتاب السيرة كثيرا:
[من الكامل التام]

الاشتراكِيُونَ أنْتَ إمَامُهُم ... لَوْلاَ دَعَاوَى القَوْمِ والغُلْوَاءُ
داويتَ متّئِدا ودَاوَوْا طَفْرَةً ... وأخفُّ من بعضِ الدّواءِ الدّاءُ

ويقول في هذه القصيدة أيضاً:

والبِرُّ عِنْدَكَ ذِمَّةٌ وفَرِيضَةٌ ... لا مِنَّةٌ مَمْنُونَةٌ وجِبَاء
جَاءَتْ فَوَحَّدَتِ الزَّكَاةُ سَبِيلَهُ ... حتّى التَقَى الكُرَمَاءُ والبُخَلاءُ
أنصفتَ أهلَ الفقْرِ منْ أهلِ الغِنَى ... فالكلُّ في حقِّ الحَياةِ سواءُ
فلَوْ أنّ إنساناً تخيّرَ مِلَّةً ... ما اختارَ إلا دينَك الفُقَراءُ[2]

---

(1) القروي، **ذكرى السّلف**، مصدر سابق، ص 97.
(2) القاعود، **محمّد**، مرجع سابق، ص 258-259.

إنّ ردود كتاب السّيرة المحدَثين على الاشتراكيّة، لا ينفي وجود كتاب آخرين -وإن كانوا أقلّ عدداً- بشّروا بها في سيرهم، وقد ظهر هذا التيار في العهد الناصري (1952-1970) خاصّة. وتقدّم في الباب الثاني أنّ كتابة السيرة خلال العصر الحديث، عرَفت اتّجاها سمّيناه «إنسانيّاً واجتماعيّاً» مثّله فتحي رضوان (وزير في أوّل حكومة تشكلت بعد ثورة يوليو)، ومحمود شلبي صاحب: **اشتراكية محمّد** (1962)، وعبد الرحمان الشرقاوي في: **محمّد رسول الحرية** (1962). وهو الكتاب الذي اتّخذناه مصدراً من مصادر هذا البحث، فأظهرنا وجهته القوميّة والاشتراكية السّافرة، ومسايرتَه لمبادئ «الاتحاد الاشتراكي العربي»، التنظيم الذي قاد الثورة منذ سنة اثنتين وستين وتسعمائة وألف.

5.2. الوظيفة الدينيّة

تردّدنا في إدراج الوظيفة الدّينيّة ضمن الوظائف الإيديولوجية حتّى لا يُفهَم من ذلك حكم على الدّين بأنّه إيديولوجيا. وقد قدّمنا تعريفات للإيديولوجيا تقف منها موقِفاً سلبيّاً في الجملة، لكنّ تلك التّعريفات تنسجم مع الأنساق الفكرية للفلاسفة والعُلماء الذين صاغوها، ولا تنسجم ضرورة مع تصوّراتنا الثّقافية. وما عرضنا لتلك التّعريفات إلا حرصٌ على نقل مختلف المقالات في الإيديولوجيا، عسى أن نُحِيطَ بالمسألة من جوانبَ عديدة.

إنّ الدّين عُنْصُرٌ مُشكّل للرّؤية الإيديولوجية لدى كثير من كُتّاب السّيرة، فلا يُمكن أن نغفلَ عن منزلة الفكر الدّيني في الفكر السّياسي للإخوان المُسلمين، بل قد يكون الدّين أهمّ مكونات ذاك الفكر. وترتبط الأغراض الدّينيّة بالمقاصد الإيديولوجية في كتابة السّيرة حين يقصد الكاتِبُ إلى الدّفاعَ عن المقام النّبوي من خلال التّأليف في السّيرة، فالجدل الدّيني يقع بين الدّين والإيديولوجيا. إذ يُحقّق حاجة المُتديّن إلى التعبّد بالمُنافحة عن النبيّ، ويدخل في صميم الإيديولوجيا باعتِبارها حِجاجاً عن فكرة. وتزداد الرّوابط بين الإيديولوجيا والدّين متانة، إذا نظرنا في مقاصد كثير من كُتّاب السّيرة النّصارى إلى الدّفاع عن قضيّة الإيمان، ومُناوئة التيّارات الفكرية الإلحادية، وهذا صراع إيديولوجي.

إنّ علاقة السّيرة بالاعتقاد والعِبادة، علاقة لا تستأهل إثباتاً قويّاً، إذ إنّ عُمدة السّيرة شخص النبيّ محمّد، وهو مُبلِغ الوحي والرّسالة، ولا يتمّ لمُسلم إيمان إلا بالله وبنبوّة محمّد، أي الإيمان بعصمته في تبليغ الرّسالة، وبكمال أخلاقه باعتباره أسوةً للمسلمين. . . ولا يخفى على كلّ ناظر ما أضفى المُسلمون على اختلاف فرقِهم، على الرسول من قداسة فاقت في أحيان كثيرة حدود البشريّة التي نصّ عليها القرآن في غير آية. وما دام الأمر كما ذكرنا، فإنّ بحثَ المسلمين في سيرة نبيّهم تلبّس بالبحث عن الأسوة الحسنة، والعِبرة ونموذج السّلوك القويم، والتبرّك بسننه وهلمّ جرّاً.

ويكفي أن ننظر في بعض كتب السيرة والتاريخ القديمين حتى ندركَ هذه المقاصد، فقد نقل السّخاوي أنّ «السّيرة النبويّة بخُصُوصها منه ممّا يحّق على المرء المسلم حفظُها، ويجب على ذي الدّين معرفتها»[1]. وقال الشّامي في مقدّمة السّيرة إنّ الله «خصّ سيِّدنا محمّداً صلى الله عليه وسلم بأسنى المناقب، ورفعه في الشّرف إلى أعلى المراتب، وأيّده بالمُعجِزات الباهرات العجائب [. . .] **وجعل سيرته الزكية أمْناً لمن تمسّك بها ونجاةً من المعاطب**»[2].

وقد سلك فريقٌ من المحدَثين نهجَ أسلافهم، في النّظر إلى السّيرة باعتبارها رُكْناً من أركان الدّين وسبباً من أسباب قوّة الإيمان، إذ يقول أحمد بن زَيْني دحْلان (ت 1886): «مع أنّ الاطّلاع على سيرة النبيّ صلّى الله عليه وسلم ومُعجِزاته من أعظم الأسباب التي **يحصل بها قوّة الإيمان ورُسُوخه في القلوب**، لِما في ذلك من التبصّر والاعتبار حتّى تصير أطوار النبيّ صلى الله عليه وسلم وأحواله كأنّها مُشاهَدَةً للنُظّار، قال الزهري: في علم المغازي خير الدّنيا والآخرة»[3].

إنّ «جنس» السّيرة النبوية في الحديث باب من التأليف ذو وجهين، قديم وحديث، فلا مناصَ من أن يعتمد المحدَثون على مدوّنة القُدامى مهما كان أسلوبُ

---

(1) السّخاوي، **الإعلان بالتوبيخ**، مرجع سابق، ص 64.

(2) الشامي، **سُبل الهدى والرّشاد في سِيرة خير العباد**، تح. مُصطفى عبد الواحد، 12 ج (القاهرة: 1997)، ج 1، ص 1.

(3) دحلان، **السّيرة النّبوية**، مصدر سابِق، ص 2.

ذاك الاعتماد، وحين تُعتمد المصادر القديمة، فإنّ أخبارها ومقاصدها كذلك تنتقل إلى هذا العصر، مع التنبيه إلى الثبات في موقف جمهور المسلمين من نبيّهم في ما يتعلّق بالاعتقاد والإيمان، وهو ما يجعل كتابة السّيرة وقراءتها والمقاصد منها، مؤتلفة في مسائل كثيرة لدى القدامى والمحدَثين.

إنّ هناك شواهدَ كثيرة تدلّ على أنّ السيرة تتلبّس بالعبادة، فتستحيلُ شعائرَ في أحيان، كتلاوةِ كتاب **الإسراء والمعراج** المنسوب إلى ابن عباس يوم السّابع والعشرين من رجب، احتِفالاً بذكرى ليلة الإسراء[1]. وإنّما يفعل المُؤمنون ذلك تبرّكاً بإحياء هذه الحادثة. وما غاية من يتبرّك إلا النّجاة باكتساب درجاتِ الآخرة، كالمُصلّي والمتصدّق، والحاج. والعلاقة متينة بين الشعائر والاعتقاد في السيرة، إذ أُلِّفت سيرٌ نبويّة لمناسبات دينيّة، مثلما ذُكِر في تقديم كتاب الخَضِر حُسين (ت 1958) إنه مجموع، من مقالاتٍ وخُطبٍ، كُتِبت احتفالاً بالمولد النبوي أو الهجرة[2]. ويُشير العقاد في سيرته إلى أنّ فكرة التأليف عن الرسول انقدحت يوم المولد، ويزيد إنه كتب «السّطر الأخير فيه يوم مولد النبي»[3]. فالسّيرة ليست محْضَ تاريخ لدى المسلمين، ولا تكون كذلك وهي حاوية لسُنن نبويّة قوليّة وعمليّة. والسُنّة لدى جمهور واسع من المسلمين أصل اعتقادي وتشريعي، يحلّ مرتبةً بعد القرآن.

ولا يُخفي بعض كُتاب السيرة المحدَثين على اختلاف مذاهبهم في الكتابة، التصريحَ بمقاصدهم الدينيّة المحْضة من السيرة، فقد ذكر محمّد عِزة دَرْوَزة في مقدّمة سيرته: «فكتبنا هذه الفصول التي تألّف منها هذا الكتاب، والتي نرجو أن نكون قد قُمنا بها بشيء من واجبنا في خِدمة سيدنا محمّد عليه الصلاة والسلام وسيرته الشريفة، وفي تصوير ظروف ومجرى هذه السيرة [. . .] وما تخلل ذلك من المواقف الرّائعة، والمشاهد الباهرة التي من شأنها أن تُلهب أقوى العواطف

---

(1) راجع: عبد الرزاق عيد، **سدَنة هياكل الوهم**، مرجع سابق، ص 133.

(2) ذكر ابن أخي المؤلف، صاحب التقديم أنّ جمعيّة الهداية الإسلامية بالقاهرة، التي كان يرأسها الشيخ محمّد الخَضِر حسين، كانت تقيم احتفالات سنويّة بالمولد النبوي والهجرة النبوية، فيلقي فيها الشيخ خطباً أو يكتب في مناسبتها مقالة. والكتاب برمّته محصول لهذه الخُطب والمقالات. راجع: **محمّد**، للخَضِر حُسين، مصدر سابق، مقدمة علي رضا التونسي.

(3) العقاد، **عبقريّة محمّد**، مصدر سابق، ص 11-13 [الشاهد: ص 13].

وأروعها، وأن **تبعث في النّفس أشدّ الانفعالات والرّغبة في التأسّي والاقتداء**، استجابة لقول الله تعالى: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»»[1].

إنّ بعض الكُتاب النّصارى المحدَثين للسّيرة قصدوا من مؤلّفاتهم مقاصدَ دينيّة كالمُسلمين، لكنّهم اختلفوا عنهم، إذ لم يتبرّكوا بالكِتابة عن النبيّ، ويتعبّدوا بذكره، **بل حاولوا أن يدافعوا عن قضيّة الإيمان**، باعتبارها مركزَ التقاء بين المسيحيّة والإسلام، وفي هذا يقول نصري سلهب: «أوّل لقاء بين المسيحيّة والإسلام كان لردّ الظلم، ودرء الخطر، والنّجاة بالنّفس **والدّفاع عن الإيمان**»[2].

ويشرح كاتب نصراني آخر من مصر محاور **الالتقاء** بين المسيحيّة الإسلام، من ثناء على المسيح، وإيمان بالله، ثمّ يقول: «فهل الذين يتّفقون في هذا كلّه، يعِزّ عليهِم أن يتعاونوا على إقامة المجتمع المتديِّن الفاضل **والدّفاع عن التديّن كقضية فكرية إنسانية كبرى**؟»[3]. ويذكر الكاتب في موضع آخر أنْ «لا بدّ للمؤمنين بإله «إبراهيم» أن يقفوا صفّاً واحداً **للدفاع عن قضية الإيمان التي هي قضيّة الإنسان**»[4]، من أجل مواجهة تيّار الإلحاد. وقد شغلت هذه القضية بعض من كتب عن محمّد في الغرب كذلك، فعبّر عنها ش. لودي (Ch. Ledit) في كتاب أفرده لرسل الدّيانات الثلاث[5].

---

(1) دَرْوَزَة، **سيرة الرسول**، مصدر سابق، ج 1، ص 10.

(2) سلهب، **في خُطى محمّد**، مصدر سابق، ص 134. والكاتب صاحب مؤلّف سابق لهذا الكتاب هو: **لقاء المسيحيّة والإسلام**، مرجع سابق، يقول في صدره: «أؤمن بالمحبّة إيماني بالله، أؤمن بجميع الأديان المنزلة ندى وبلسماً على العطاش إلى الله، الجياع إلى رحْمته وغفرانه». ثم يخاطب المسلم بقوله: «أخي أنت ربّك ربّي. سماؤنا واحدة. أرضنا واحدة، وواحد وطننا. . .». وعلى هذا الرجل وأضرابه يصدُق ما جاء في القُرآن: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82].

(3) ميخائيل، **محمّد رسول الله، هكذا بشرت به الأناجيل**، مرجع سابق، ص 89.

(4) نفسه، ص 100.

(5) Charles J. Ledit, *Mahomet, Israël et le Christ* (Paris: La Colombe, 1956).

راجع تقديم الكتاب في:

Mohamed Aziz Lahbabi, «Quelques livres sur Mohammed», in *Revue de synthèse historique*, n°11-12 (1958), p. 305.

ولا نعدم في كتب السّيرة الحديثة وظائفَ إيديولوجية وسياسيّة أخرى، دون التي مضت أهميّةً، لكونِها تحضُر في بعض المؤلفات دون معظمها، كالدّعوة إلى إحداث «انقلاب عام في أصول الحكم الحاضر» على حدّ عبارة المودودي[1]. وبناء الدّولة الإسلاميّة الشّرعيّة (؟) كما ورد لدى مصطفى السباعي في: **السيرة النبويّة، دروس وعبر** (1972)، إذ يقول عن حروب الرّسول: «وأيّ قِتال عرَفته الأمم في القديم والحديث يُساوي هذه الغاية في عُموم الفائدة للنّاس جميعاً، وبناء المجتمعات على ما يُؤدّي إلى رقيّها وتطوّرها تطوّراً إنسانياً بنّاء، لا رجوع فيه إلى عهد الجاهليّة الأولى من الإباحيّة والانحلال، والإلحاد والحروب وسفك الدّماء، كما هو شأن التطوّر الذي يتمّ في ظلّ الحضارة الغربيّة الماديّة»[2].

إنّ مدوّنة السيرة الحديثة موضوعها واحد وهو تاريخ النبيّ أحمد، لكنّ وظائفها شتّى، ومتصادمة في أحيان. إذ استحضر بعض الروّاد المُصلِحين شخصيّة النبيّ محمّد لإيقاظ هِمم المُسلمين، كي يهُبّوا لنِضالِ الاستعمار الأوروبي، تأسّياً بالرّسول في قِتالِ أعدائه، ودعوْا من خلال خطاب السّيرة إلى بناء ما دَرَس من مجدِ الإسلام، وإصلاح أحوال الدّيار المحمّدية، وبذلك وَثقوا العُرى بين خِطاب السّيرة، وهو تاريخ قديم، والحاضر، وهو تاريخٌ حديث.

وللحاضرِ بأشكاله المُختلِفة في السّيرةِ حُضورٌ قويّ، يُحجُبُ في أحيانٍ التّاريخِ، بل يستحيلُ التّاريخُ قِناعاً يُخفي مقاصِد إيديولوجية وسياسيّة، كالدّعوةِ إلى الوحدة القوميّة بين المُسلمين والمسيحيين، في السّير النّصرانيّة خاصّة. أو فضح الصّهيونية ودسائسها لدى مصطفى السّباعي، ونصري سلهب. ولا يغيب في السّير الحديثة السّجالُ إلا في القليل، فالاستعمار والغزو الثّقافي الغربي، قد حتّما على كُتّاب السّيرة أن يرُدّوا على التيّارات الفكرية التي تُزري على الأديان، كالشّيوعية. وهكذا تُجَلّى السير النبوية الجديدة شواغل المحدَثين وأهواءَهم أكثر من فحصها عن التّاريخِ.

---

(1) أبو الأعلى المودودي، **تذكِرة يا دعاة الإسلام**، مرجع سابق.

(2) السّباعي، **السّيرة النبوية**، ص 110.

الخاتمة العامّة

لا ندّعي بعد هذه المُدارسة لكتب السّيرة النّبوية الحديثة، أنّنا أتينا على جميع مطاويها، ونفذنا إلى مقاصِدها كافّة، وإنّما نَصِيبُ الباحث في مثل موضوعنا، كنصيبِ العُميان في إخبارهم عن هيئة الفيلِ، إذ أدّى كلّ واحِدٍ منهم بعضَ ما أدرك من جسِّه[1]. وقد أدّينا بعضَ ما حسِبناه «حقائقَ» معبِّرة عن المدوّنة الحديثة للسّيرة النبوية. ولنا وللقارِئ أن يسألَ عن محصول ما أفضى إليه البحث. . .

وطّأنا للدّراسة في أوّل فصولها بمُراجعة نقدية لتاريخ تدوين السّيرة النّبوية منذ عصر الروّاة الأوائل الذين لم تصلْ إلينا رواياتُهم مُقيّدةً، كعُروة بن الزّبير (ت 94 هـ)، ومحمّد بن شِهاب الزّهري مُؤسّسِ مدرسة المغازي بالمدينة (ت 124 هـ). وقد نقل محمّد بن إسحق (ت 150 هـ)، ثمّ ابن هشام (ت 218 هـ) في سيرته المشهورة، فجُمهور كُتّاب السّيرة، مروياتِ ذينك الرّاوِيتين خاصّة. وهي مرويات لم تخْلُ من عصبيّة أموية، ولم تنشأ بمعزل عن الصّراع السّياسي بين الأمويين والعبّاسيين، فقد كان الزّهري خادِماً للبَلاط الأموي، وكذلك كان عُروة بن الزّبير وَفّاداً على بني مروان بِدِمشقَ. ثمّ تواصل التّأليف في السّيرة النبوية عبر القُرون بلا انقطاع خِلافاً لِما يُوهِمُ به جماعة من الدّارِسين، من أنّ آخِر سِيرة أُلِّفت قبلَ عصر النّهضة هي سيرة تقيّ الدّين المقريزي (ت 845 هـ): **إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفَدة والمتاع**. فإذا كان ذلك كذلك، ففي أيِّ حيِّز من التّاريخ نضع سِيراً نبويّة مشهورة كـ **سُبل الهُدى والرّشاد في سِيرة خير العِباد**، لمحمّد بن يوسف الشامي

(1) التوحيدي، **المقابسات**، مرجع سابق، المقابسة 64، ص 259-260.

(ت 942 هـ/ 1535 م)، و**إنسان العُيون في سيرة الأمين المأمون**، لعلي بن برهان الدّين الحلبي (ت 1044 هـ/ 1634 م)؟

إنّ الأمر لا يُفسَّرُ إلا في ضوء داء الاستنساخ الذي أصاب بعضَ الدّراسات العربيّة الحديثة، كما أصاب قديماً كِتابة السِّيرة النّبوية، فطفقت أجيال الكُتّاب تنهل من أخبار السّير والتّواريخ التي صنّفها ابن إسحق والطّبري (ت 310 هـ)، مِمّا أدّى إلى اتّساع التّأليفِ حتّى بلغ مئاتِ الأبواب في بعض الكُتُب، مثلما يُلمح في سيرة الشّامي (ألف باب). وغالَى الكُتّاب في استقصاء أخبار النبيّ الخاصّة، حتّى «طيب رائحته، ونزاهته عن الأقذار وعورات الجسد»[1]. وعلى هذا النّحوِ تضخّمت الصّورة النبوية المِثال، فأصبحت الصّفات البشريّة في الرّسولِ عَرَضاً طارِئاً[2]. وقد نبّه ابن خلدون في القرن الثّامن الهجري إلى ما أدخله الاستنساخُ والتّهويل على الخبر التّاريخي من أوهام، فهل تنبّه المُحدَثون لذلك؟

إنّ محصولَ النّقد الحديث لمرويات السّير القديمة، ضئيلٌ، إذ نزع جُمهور الكُتّاب إلى نقل الأخبار التي أوردها ابن هشام والطبري والحلبي، وهذه الأسماء لا تكاد تخلو منها السّير الحديثة، وإن حاول بعضُ أصحابها كمحمّد حُسين هيكل أن يتّخِذوا مواقِفَ نقدية من الأخبار المُدوّنة بعد عصر الرّسول بقرنين، فإنّ ذلك لا يعدو في الغالب مواقفَ نظرية، تبنّوْها بتأثير من المُستشرِقين، دون أن يُجروها على كِتابة السّيرة. وظلّوا في الجُملة أسارى للسّلف ولأخبارهم، متوارِثين لها بلا نقد صميم.

ولعلّ أجرأَ نقد للمصادر الإسلامية القديمة أورده معروف الرّصافي (ت 1945) في كتابه الفريد **الشّخصيّة المحمّدية أو حلّ اللّغز المقدّس**، إذ أعلن في فاتحته: «حتّى أصبحت لا أُقيم للتّاريخ وزْناً، ولا أحسب له حِساباً، لأنّي رأيته بيت الكذب ومُناخ الضلال، ومُتجشّم أهواء النّاس، إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كُثبان من

---

(1) وردت هذه العِبارة عُنواناً لأحدِ فُصول كِتاب **الشّفا** للقاضي عياض (ت 544 هـ): «في نظافة جسمه، وطيب رائحته، ونزاهته عن الأقذار وعورات الجسد».

(2) خصّص القاضي عياض الباب الثّاني من القسم الثالث لـ: «أحواله الدنيويّة، وما يجوز طروّه عليه من الأعراض البشريّة».

رِمال الأباطيل قد تغلغلت فيها ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة، فيتعذر أو يتعسّر على المرء أن يستخلِص من طيس أباطيله ذرّات شذور الحقيقة»[1]. ولم تمنع هذه المواقف من مصادر التّاريخ أن يُعوّل الكاتب في تفاصيل الكِتاب على **السّيرة الحلبيّة** المُتأخرة تعويلاً، وسم كِتابه بانفصال ظاهر بين المُنطلقات النّظرية والإنجاز. لكّنه مع ذلك سلك سبيلاً نقديّة جريئة في التّعامل مع التّراث، وتجاسر على التّفكير في المحظورات الإسلاميّة كجدل القرآن ومدى مُناسبته لذكاء محمّد. . .[2]، فقضى في كِتابه بالحبْس سبعين سنةً، إذ وضعه سنة ثلاثٍ وثلاثين وتِسعِمائة وألف، ولم يُنشَر إلا سنة اثنتين وألفين!

وبذلك تحقّقت نبوءة صاحبه: «وإنّي لأعلمُ أنّهم سيغضبون ويصخبون، ويسبّون ويشتمون، فإن كنت في قيد الحياة، فسيُؤذيني ذلك منهم، ولكنّي سأحتمل الأذى، في سبيل الحقيقة [. . .] وإن كنت ميّتاً فلا ينالني من سِبابهم خير، كما لا ينالهم منه خير»[3]. وهذا الخوف الذي عبّر عنه الرّصافي، كان قائماً في البيئة الثّقافية العربيّة خلال العُقود الأولى من القرن العِشرين، إذ حكم رشيد رضا برِدّة طه حُسين، لمّا نشر **في الشّعر الجاهلي** (1926)، وحكمت هيئة كِبار العلماء بمُخالفة كتاب علي عبد الرّازق **الإسلام وأصول الحكم** (1925)، للأصول الإسلامية، وعزلته عن خطّة القضاء. . .

وفي العقود الأخيرة من القرن العِشرين حَكم «أكاديمي» مُكفِر على المُفكّر والجامعي المِصري نصر حامد أبو زيد بالكُفر (1995)[4]. وصدر الحُكم برِدّة شيخ

---

(1) **كتاب الشّخصيّة المحمّدية**، مصدر سابق، ص 15.

(2) نفسه. يرى الرّصافي أنّ حِجاج القُرآن لا يناسب ذكاء محمّد. راجع الأمثلة التي يسوقها: ص 77 وما بعدها («فنحن إذا نظرنا في الحُجج القُرآنية وجدناها ليست في الدّرجة التي تُناسب ذكاء محمّد»).

(3) نفسه، ص 16.

(4) لمّا قدّم نصر حامد أبو زيد أبحاثه من أجل الحُصول على رتبة أستاذ، تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم عبد الصبور شاهين الذى اتهم في تقريره نصر حامد أبو زيد «بالكفر»، وحدثت القضية المعروفة للتّفريق بين الكاتب وزوجه، فاضطر إلى مغادرة الوطن إلى المنفى منذ 1995. راجع: نصر حامد أبو زيد، **القول المُفيد في قصة أبو زيد**، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996).

الإخوان الجُمهوريين بالسّودان، محمود محمّد طه سنة ثمان وستّين وتِسعِمائة وألف، وآل الأمر بعد ذلك إلى إعدامه سنة خمس وثمانين وتِسعِمائة وألف، بتفويض من «الشّيخ» جعفر النميري[1]. وما ذنب الشّيخ محمود محمّد طه إلا أن أتى بمقالة في النّسخ مُخالفة للسُنّية، إذ اعتبره إرجاءً للحكم لا تعليقاً نهائيّاً له، وهو رأي غير غريب عن التّراث[2]. وقال إنّ القُرآن المكّي يُمثل أصلَ العقيدة، وأنّ الجهاد ليس أصلاً في الإسلام. . . وهذا كلّه تفكُّر في الدّين يستوجب حِواراً يُخصب الفكر الإسلامي، ولا يقتضي نصب المشانق[3].

إذا أراد الفِكر الإسلامي أن يتجدّدَ، وينفتِح على روح العصر، فلا مناصَ من استِلهام قيمة الاختِلاف من التّراثِ، ومن الثّقافة الفلسفيّة الحديثة. وإنّ السَّيْرَ في غير هذا الطَّريقِ لن يُفضِيَ إلا إلى طمْس جوانِبِ التعدّد في التّراثِ ذاتِه، و«هِجرة» الثّقافة الفلسفية والعِلمية الحديثة، المُشكِّلة للضّمير الحديث. فماذا سيبقى للفكر الإسلامي بعد ذلك غيرُ نزَعَات وهيئات تدّعي امتلاك الحقيقة، ولا تتورّعُ عن التّكفير، وتحتفظ بمفاتيح التّأويل! وهكذا سيتواصل إنتاج التّراث بطريقة تُلبّي حاجةَ السُّلطة إلى السُنن الثّقافية الثّابتة لتأبيد «شرعيّتِها»، وتُلبِّي حاجَةَ عامّة النّاس إلى النّماذج المِثالية الرّاسِخة، ولا تُلبّي حاجاتِ الفكر الإسلامي في مسعاه إلى حداثة صميمة، تجعله يعيش في صميم هذا الوقت.

ويقودنا الحديثُ عن التنوّع والاختِلافِ في التّراثِ إلى ذكر مُحاولتنا في هذا

---

(1) راجع تقديماً مفيداً لأهمّ آراء الشّيخ الذبيح، ولوقائع محاكماته، ثمّ إعدامه في: **ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمُفكّر الشّهيد محمود محمّد طه** (الرّسالة الثّانية من الإسلام- رسالة الصّلاة- تطوير شريعة الأحوال الشّخصيّة). وقد حرّر التّقديم أسماء محمود محمّد طه، والنور محمّد حمد. ط 1 (بيروت: المركز الثّقافي العربي؛ الكويت: دار قرطاس، 2002)، ص 5-66.

(2) راجع: القالي، **الأمالي** (بيروت: دار الكتب العِلميّة، [د. ت.])، ج 1، ص 4: «قرأ أبو عمرو بن العلاء (مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَنْسَأْهَا) على معنى أو نُؤخّرها».

(3) أصدر محمود محمّد طه كُتيّباً سمّاه: **بيننا وبين محكمة الردّة**، وقد بيّن فيه أنّ مسائل الاجتهاد لا تُحسمُ في المحاكم. **ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمُفكّر الشّهيد محمود محمّد طه**، مرجع سابق، ص 18.

العمَلِ، أن نحترم ذاك التنوعَ، فنُفيدَ من غَنائه، إذ اتّخذنا من سير «مُخمَلة» مصادِر للدّراسة، وهي كُتب لم تتناولها أقلام الباحِثين في الشّرق والغربِ بالبحثِ، كسيرة الشّيخ الزّيتوني محمّد العربي القروي **ذكرى السّلف** (1931). فقد وجدنا في تلك الكُتُبِ ما قوّمَ أحكامنا على السّير الحديثة، ووجدنا فيها من الآراء والرّدودِ ما اشتهرت به سيرٌ أخرى مشهورة، كسيرة محمّد حُسين هيكل **حياة محمّد** (1935). وبهذا تبيّناً حدود التّجديد الذي أُلصق بهيكل، بل أظهرنا أنّ آراءَ عبد العزيز الثّعالبي في السّيرة، كرفضه للخوارق، واعتِرافِه بمُعجزة القُرآن دون سِواها، وقوله بالإسراء مناماً. . . لا تقِلّ جُرأة عمّا أورده محمّد حُسين هيكل، لكنّ انتشار الثّقافة المشرِقية عربيّاً، والخُصومة السّياسيّة للثّعالبي مع رُموز الحزب الحر الدستوري الجديد (تونس)، قَضَيا على إشعاع كِتاباتِه، وأسكتاها.

إنّ مُدوَنة المُحدَثين في السّيرة على قدرٍ من الغَناء عظيم، إذ شارك في تحريرها أخلاط من المُثقّفين، فيهم أدباءُ كطه حُسين وعبد الرّحمان الشّرقاوي، ومنهم رجال سياسة كفتحي رضوان (وزير في العهد النّاصري)، ومحمّد حُسين هيكل، وفيهِم رجال دين كمشائخ الأزهر. . . فهل ثمّة موضوع استحوذ على اهتِمام المُثقَّفين كباب السّيرة النبوية؟

ولم يقتصر التّأليف في السّيرة النبوية على الكُتّاب العرب الذين تكتنفهم الثّقافة الإسلاميّة السُنّية، بل ساهم الشّيعة في ذلك، واختصّوا بِرُؤى إلى التّاريخ، تُخالِف رُؤى الفريق الأوّل من السُنّة، لاختِلاف المصادِر المُعتَمدة في الكِتابة. ولم يقعُد النّصارى العرب عن التّأليف في سيرة النبيّ العربي، فظهر منذ العُقود الأولى من القرن العِشرين كتاب **نفسيّة الرّسول العربي، محمّد بن عبد الله، السّوبرمن الأوّل العالمي** (1934) للأديب اللّبناني لبيب الرّيَاشِي، فاختطّ نهجاً في الكِتابة التّمجيدية عن محمّد سيقتفي آثاره الكُتّاب النّصارى من بعدِه. فبأيِّ حُجّة عِلميّة نُقصي هذه السّير من مجال الدّراسة؟ لم نفعلْ ذلك حتّى لا تكونَ مصادِرُ دراستِنا مُؤتلِفة في الرّؤى، ومُشترِكة في المقاصِد من الكِتابة حول النبيّ.

واستوجب موضوع بحثنا في كِتابة العرب المُحدَثين للسّيرة ألا نحصُرَ المُدونة في قُطر عربي واحد، كما فعل غيرُ باحِثٍ، إذ استُعمِلت صفة «العربي» منقوصة،

للدّلالة على مُصنّفات العرب المِصريين دون سِواهم. ورسالة الدّكتوراه التي قدّمها محمّد حامد الحضيري بجامعة القاهرة سنة تِسعٍ وسبعين وتِسعِمائة وألف من هذا القبيل، إذ اختار لها **السّيرة النبوية في الأدب العربي الحديث** عُنواناً، وأعرض في متنها عن مصنّفات العرب غير المِصريين! وما كتبه المِصريون في السّيرة على قيمته، لا يعكس تنوّع المُدوَنة وغَناءها، فلا نجِدُ بين مصنّفات العرب المِصريين سيرة شيعية واحِدة.

أعتقِد أنّ الدّراسات المُتعلِّقة بالسّير الحديثة قصّرت في الجُملة في احتِرامِ تنوّع المُدوّنة، وضخامتها، ولعلّ الدّراسات الأكاديمية مسؤولة عن هذا أكثر من الكُتب الأخرى، فأهمّ الدّراسات الغربيّة -وهي أكاديمية- اعتنت ببعض السّير التي ألّفها العرب المِصريون في الحديث، وخُصوصاً دِراستَيْ ويسلس عن هيكل (بالإنجليزية، 1972)، ودِراسةَ سامي سبانخ لسِير هيكل والعقّاد والحكيم وطه حُسين (بالفرنسيّة، 1981)[1]. لقد حاولنا في بحثِنا أن نتحرّر من «عُقدة» هيكل والعقّاد... بتوسيع المصادر مغرِباً ومشرِقاً. ولا شكّ في أنّ القارِئ لِما صنّفه كُتّاب العِراقِ من أمثالِ جواد علي، والكُتّاب التّونسيون كمحمّد العربي القروي، وبعض كُتّاب الشّام كنصري سلهب... يُدرك ما لهذه السّير من قيمة، ويَقِفُ على خُطورة الإعراضِ عن فحصِها. فما هي النّتائج الّتي يُمكِن أن نستخلِصها من دراسة أردناها وافية لمدوّنة العرب المُحدَثين في سيرة النبيّ محمّد؟

لا تخرج النّتائج الكُبرى عن ثلاثٍ تمخّضت عنها الفُصول الثّلاثة للبابِ الثاني، وهي:

أوّلاً: تقبّل الرّواد الأوائل في القرن التّاسِعَ عشَرَ «عَمود» السّيرة من طريقِ ابن هشام والطّبري، والقاضي عياض والحَلبي وغيرهم، فتعاملوا معه باعتِبارِه روايةً مقدّسةً لتاريخ النبيّ محمّد، فلم ينتقِدوا منه إلا ما يُفسِد منتهى التّمجيد، كتفنيد

(1) اعتمدنا على هذين البحثين الهامّين في عملِنا بأسره، وأحلنا عليهما في غيرِ موضِع، وهما:
- Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972).
- Edouard Sami Sabanegh, *Muḥammad B. Abdallah, "le Prophète": portraits contemporains, Egypte, 1930-1950* (Paris: J. Vrin, 1981).

الطّهطاوي لقِصّة الغرانيق. بل فاق الطّهطاوي أسلافه في جمع الأخبار الضّعيفة إذا كانت خادِمة للصُّورة المِثالية التي برع في نحتها للنبيّ، حتّى صدّق إحياء الله أبويه عامَ حِجّة الوداع ليُؤمِنا به، على عِلم الكاتب بضُعفِ الحديث، واحتجّ لنفسه بهذا الشّعر:

فسَلِّمْ فالقديمُ بذا قديرٌ وإنْ كانَ الحديثُ به ضَعِيفاً

ولنا أن نسألَ عن أثر الحداثة الفِكريّة التي اطّلع عليها الطّهطاوي بباريس في كتابة السّيرة؟ فلا أثر لها البتّة، وإذا بالشّيخ الذي كان داعيةً للأخذ بأسباب التمدّن في كتاب **تخليص الإبريز**، وبذل جهداً في ترجمة نصوص من فكر عصر الأنوار... يُغالي في التّسليم، وفي التشبّث بالقديم، ويعكس بذلك ازدواجيّة في النّظرة إلى الغرب، عاشها المُثقّفون العرب منذ عصر النّهضة، ولا يزالون يعيشونها. وقد عبّر الطّهطاوي نفسُه عن تلك الثّنائية بقوله **لا تُوجد مدينة أخرى كباريز، لا تغيب عنها شمس العلم أبداً، لكن ليلُ الكفر بها لا ينجلي!**

وعلى هذا النّحوِ سَار محمّد حُسين هيكل في كِتابة السّيرة، فرغم الجلَبة التي ثارت حول **حياة محمّد** منذ صدر سنة خمسٍ وثلاثين وتِسعِمائة وألف، فإنّ الرّوحَ السُّنّية الرّسمية تسكنه، كما تبيّن لطه حسين منذ عقود من الزّمن. وهكذا لم يتسنّ للمُثقّف «الحداثي» هيكل، سِوى تجديد الخِطاب التّمجيدي القديم، دون أن يُجدِّدَ في منهجيّة كتابة السّيرة. إذ إنّ ما فعله هيكل لا يتعدّى موقفاً منْتقِداً لبعض المرويات، ونبذه للخوارِق على طريقة شيوخ السّلفيّة الجديدة، محمّد عبدُه ورشيد رضا. أمّا في ما يخُصّ التعامل مع الثّقافة العِلميّة الحديثة، ومُؤلّفاتِ المُستشرِقين، فقد طوّعها الكاتِبُ لتجديد استراتيجيه التّمجيد، فوظّف الفيزياء الحديثة كنظرية انعكاس الضّوء، وانتقال الأصوات عن طريق الأثير في تفسير الإسراء مناماً. وخاض في مُجادلات طويلة مع المُستشرِقين مُفنِّداً مطاعنَهم على النبيّ وشريعته، وأخذ عنهم إذا وافقت مقالاتهم خُطّة التّمجيد التي بنى عليه الكِتاب، كاحتِجاجه بمُوير (William Muir) في أصالة النصّ القُرآني، والردّ عليه في قِصّة الغرانيق.

لقد حاول هيكل أن يُجدِّد خِطَابَ السّيرة، لكنّه ما نفذ في مسعاه إلى «العمود المُقدَّس» القديم، وإنّما رام المُثقّف «الحداثي» الذي درس بفرنسا أن يَمُدّ الخِطاب

التّمجيدي بما لا يُوجد في المصادر القديمة. فاتّشحت السّيرة بثوب الحداثة، وبقِي الهيكل عتيقاً. وقد أتى بعد هيكل تيّارٌ مُغالٍ في السّلفيّة، فانقلب انقلاباً تامّاً على مُحاولات التّجديد التي أنجزها هُوَ وعبد العزيز الثّعالبي، وهُوجِم هيكل من قِبل هذا التيّار بشدّة، إذ اعتبر الشّيخ محمّد سعيد رمضان البُوطي أنّ كِتابة هيكل تسير «في خضوع منكسِر، وراء العقليّة الأوروبية»، وأنّ «**الدّين صحيح ما كان يوماً مّا ليفسد**»...

وهكذا أحيا خِطابُ السّيرة مع البُوطي والشّيخ مُصطفى السّباعي صيغَ التّمجيد القديمة، وزادوا عليها بلُغة العصر، فأصبح الرّسول في سيرة السّباعي «أوّلَ رائد للفضاء في تاريخ العالم كلّه»! (قصّة الإسراء)، وكأنّ قَدر خِطاب السّيرة أن يبقى أسيرَ الأنساق الفكرية القديمة للكِتابة لا يخرُج عنها، وإن اجتهد كاتبٌ في الخروج عنها، تُشنّ عليه حمَلات «حُماة الإيمان»، دون التثبّت في أحيان كثيرة من صِدق التّهمة، إذ يُستبعد -كما بيّنا- أن يكون الشّيخ البُوطي قد اطّلع على كِتاب هيكل، وإنّما نقل موقفَ السّلفيّة الموروث من هيكل وكِتابه، وأصدر عن نزعة تُعادي أيَّ تجديد، أو إصلاح. وكأنّ التّجديد في ما يتعلّق بالمواضيع الدّينيّة يظلّ محظوراً، حتّى وإن كان محْدوداً في جوهره مِمّا يجعل القُدامى أكثرَ توسيعاً لحرّية الاجتهاد والتّفكير من كثير من المُحدَثين.

ثانياً: جاءت أهمّ مُحاولات التّجديد المنهجي في كِتابة السّيرة مع محمّد عِزّة دَرْوَزة صاحب **سيرة الرّسول، صُورٌ مقتبسة من القرآن الكريم** (1948)، وجواد علي في **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النبوية** (1961). أمّا دَرْوَزَة فقد حاول أن يكتُبَ السّيرة النّبوية اعتِماداً على القُرآن أساساً، لأنّ ما سِواهُ من أخبارٍ دُوِّن بعد ما يزيد على قرن من وفاة النبيّ، فأخذته الرّواية بالتّبديل، والتّغيير لأسباب شتّى. ولم يُعرض الكاتب في مقدّماته النّظريّة عن المرويات جُملة، وذكر أنّه «سيستأنس» بها عل سبيل الشّرح التّفصيل.

لا يخفى أثر الاستشراق في منهج دروزة، إذ يكاد المُستشرِقون منذ القرن التّاسِعَ عَشرَ يُجمِعون على قيمة القُرآن في كتابة السّيرة، باعتبارِه وثيقة تاريخيّة مُعاصِرة للدّعوة، ويطّرِحون أغلب الوثائق المُتأخرة. وقد اطّلع محمّد عِزّة دروزة

على كِتاب كِيتاني **حوليّات الإسلام**[1] مُترجماً إلى التّركية، وأحال عليه، وردّ بعض مقالاته في الرّسول... لكنّ الكاتب ظلّ أسيراً للرّواية في متن السّيرة، وأكثر منها في الفصول جميعاً. بل «آخى» بين القُرآن والمرويات أكثرَ من كُتّاب آخرين كهيكل، فكشف بذلك عن صُعوبة الاكتفاء بالقُرآن مصدراً في كِتابة السّيرة، وليس فيه سِوى إشارات عامّة متفرّقة لا تضبِط عدداً، ولا سِنّاً، ولا تُعيِّنُ اسماً... مِمّا يقوم عليه التّاريخ. وحتّى عُتاة المُهاجِمين للأخبار المُتأخّرة كمعروف الرّصافي عوّل تعويلاً كبيراً في **كتاب الشخصية المحمّدية** (1933: الكِتابة، 2002: النّشر) على **السّيرة الحلبيّة** التّي تعود إلى القرن السّابع عَشرَ من الميلاد! وكشف مثل درْوزة عن انفصامٍ بين المُقدّمات النّظريّة والإنجاز في الثّقافة العربيّة الحديثة.

وهو «الدّاء» نفسه الذي أصاب كتابة جواد علي لـ **تاريخ العرب في الإسلام**، فمنْ يقرأ الفصل النّظري الأوّل من الكِتاب يعتقد أنّه عثر على «ما لا يُوجَد في كِتاب»، إذ إنّ الرّجل يدعو إلى الاعتِماد في كِتابة تاريخ الإسلام المُبكّر على ما «ما قاله السّاسانيون والبيزنطيون، والأقباط والسُّريان، والأرمن، وكلّ من احتكّ أو اصطدم بالإسلام، وما كتبوه في الإسلام». لكنّ القارِئ لمتن الكِتاب يخيبُ انتظاره، ولا يعثر على أثر لهذه المصادر في كِتابة السّيرة النّبوية، إذ يُعيد الأستاذ جواد علي إنتاج «العمود» القديم للسّيرة رافضاً ما يُخالفه قبل عرض المسائل في مواضع. وتزداد الخيبة حين نعلم أنّ آلة الأستاذ جواد علي التّاريخيّة واللّغويّة ضخمة، كان يُمكن أن تُؤهّله -لو شاء- لإحداث ثورة حقيقية في منهجيّة التّأريخ للنبيّ محمّد. إذ ارتحل الرّجل إلى ألمانيا مبكّراً، في العقد الرّابع من القرن العِشرين، وتلمذ لأساطين المُستشرِقين في قراءة الشّواهد التّاريخيّة، والحفريات والحضارات القديمة... وامتلك ناصية أشهر الألسنة الأوروبيّة، لكنّه مع هذا الفضل، حافظ على عمود السّيرة السُنّية، وإن قدّم عرْضاً مفيداً في جوانب منها، كاعتِماده على الكِتابات العربيّة القديمة ليُثبِتَ انتشار اسم محمّد في الجاهليّة...

---

(1) كتاب كِيتاني الشّهير ذكرناه في ثنايا البحث، في غير موضِع، وهو:
L. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vols (Milano: U. Hoepli, 1905-1926).
أمّا ترجمته التّركيّة فقد أنجزها حسين جاهد، **إسلام تأريخي** (استانبول: 1924).

يجوز أن نعتبر الانفصال بين المُقدّمات النّظريّة والإنجاز سِمة للخِطاب العربي الحديث، والمُعاصر. وقد أسّس ابن خلدون قديماً لهذا الانفصال، بثورة على منهجيّة كِتابة التّاريخ في المُقدّمة، لا نجد لها كبيرَ أثر في **كِتاب العِبر**. ولعلّ هذا الانفِصالَ مَعْلَمٌ دالّ على الفِكر العربي عامّة، إذ يُدرك في الخِطاب الإيديولوجي، والسّياسي كذلك.

ثالِثاً: غلب المِيسم السُنّي على «عَمود» السّيرة النّبويّة منذ القديم، إذ ينتمي أغلب كُتّاب السّيرة العرب المُحدَثين إلى الثّقافة السُنّية، وهذا صريح لدى الطّهطاوي مثَلاً، و«خفيّ» لدى كثير من الكُتّاب. ويُبرّر استعمالنا لمُصطلح «الثّقافة السُنيّة»، ما يُدرَك في جلّ السّير العربيّة من تعويل على المصادر السُنّيّة القديمة كسيرة ابن هشام، وتاريخ الطّبري، و**السّيرة الحلبيّة**... وإعراض عن المصادر الشّيعيّة كتاريخ اليعقوبي، وكِتاب **الإرشاد في معرفة حُجج الله على العباد** للشّيخ المُفيد (ت 413 هـ). ولن يصنع مَنْ يأخذ من هذه المصادر إلا سيرة سُنّية الأخبار والرّؤية التّاريخيّة. فتكون من هذا الوجه «مذهبيّة» في باطِنها، وإن اتّشحت بألوان الثّقافة الجديدة كما هو أمر **تاريخ العرب في الإسلام** لجواد علي.

إنّ آفاق المعرفة الحديثة، لم تُزحزِحْ كُتّاب السّيرة المُحدَثين عن مواقف مذهبيّة قديمة، فأحيوا المرويات السُنّية، وأماتوا غيرها، وإنّما يُستغرب ذلك من هيكل، وجواد علي، وعبد الرّحمان الشّرقاوي... لأنّهم اطّلعوا على نصيب وافر من الثّقافة الحديثة التي تقوم على نِسبيّة الحقائق، وتُقرّظ الاختلاف، وتدعو إلى التجرّد من الهوى في كِتابة التّاريخ...

إنّ غَلبة الرّؤية السُّنّيّة على السّير العربيّة الحديثة، جعَلنا نعتبِرُ السّيرة الشّيعيّة الحديثة «لوناً» مُخالِفاً للسّائِد وخارِجاً عن تصوّراته التّاريخيّة. لكنّه لون مذهبي، بل مُسفِر عن انتصاره لمقالات الإمامية في التّاريخ والسّياسة. فلم يسع الكاتب الشّيعي المُعاصر هاشم معروف الحَسنِي (ت 1983) إلى إخفاء حِجاجِه عن تلك المقالات، وهاجم المرويات «السُنّية» التي تتعارض مع الوصّيّة ومع تفضيل عَلِيّ على سائر الصّحابة. وفي مُقابِلِ ذلك استنقص من منزلة «المُغتصِبين» وبخاصّة عمر بن الخطّاب. وعلى هذا النّحوِ أحيا الحسَني مقالات الإماميّة مُعتمِداً على الشّيخ

المُفيد، والكُليني (ت 328 هـ)، واليعقوبي، والكُتّاب الشّيعة المُحدَثين. وأعرض عن المصادر السُنّية إلا للاحتِجاج على أهل السُنّة بما جاء في كُتبها.

غلبت الخُصومة السّياسيّة القديمة بين الشّيعة والسُنّة على **سيرة المُصطفى، نِظرة جديدة** للحَسَني، فاتّخذ مقالات الإماميّة مِعياراً في التّعامل مع مرويات السّير وكتب التّاريخ، فما وافقها وثّقه بلا نظر، وما خالفها اطّرحه دون تحقيق. فلم يأتِ بجديد في كِتابة السّيرة، سِوى عُنوانها! وهكذا ظلّ خِطاب السّيرة خاضعاً لِسُلطة المذهب لدى الكُتّاب السُنّة والشّيعة سواءً. ولم يستطع الفريقان أن يتحرّرا من التّراث وآفاقه المعرفيّة، وثنائياته. ولعلّ الكاتِب الشّيعي المُعاصر أشدّ ارتِباطاً به، إذ بنى الحَسني سيرته على مقالات القُدامى من أصحابه، ولم يُبدّل «العمود» القديم للسّيرة، فحافظ على أركانه من قول بالوحي في سِنّ الأربعين، وبأميّة النبيّ. . . وباقي الحِلَق المشهورة لِقِصّة السّيرة.

تعدّدت «ألوان» السّيرة في العصر الحديث، فلم تتزيّ بِمقالات الفِرق الإسلامية الكُبرى فقط، وإنّما اصطبغت بالعقائد غير الإسلاميّة، إذ لا يُمكِنُ أن نُنكِرَ أثر العقيدة المسيحية في قراءة تاريخ الإسلام لدى الكاتب اللبناني نصري سلهب، ففي سيرته مُجادلات طويلة عن حُروب الرّسول يتوسّل فيها بتاريخ الكنيسة، وما عرفته مِن عُنف، ومُقارنة مُفيدة بين بولس وعُمر. . . لكنّ هذه المعرِفة الواسِعة بالكِتاب المُقدَّس، وتفاصيل العقائد المسيحيّة، وتاريخ الكنيسة، وَجّهه نصري سلهب وِجهة واحدة، إلى تمجيد النبيّ العربيّ، وردّ المطاعن عنه.

وغرض التّمجيد في كِتاب سلهب هو تحقيق مطالب سياسيّة، تتمثّل في توحيد العرب النّصارى والعرب المسلمين على قاعدة الإيمان بإلاه واحد، وتاريخ واحد، من أجل مُواجهة مخاطر الفِتن الطّائفيّة، والصّهيونيّة. ولهذا لم يلتفت سلهب وكثيرٌ من الكُتاب النّصارى الذين نهجوا نهجَه في الكِتابة عن محمّد، إلى التّاريخ وتحقيقه، أو نقدِه، واعتمدوا على مرويات السّير السُّنّية القديمة، رغم كونهم نصارى العقيدة، لا يمنعهم أيُّ التزام مذهبي من أن يُيَمّموا المصادر الشِّيعية وغيرها. وهكذا عمِلوا سيراً بيانيّة تطفح إطراء للنبيّ العربي، ولا تهتمّ للتّاريخ لذاته.

تُعتبر السّير التي صُنّفت في ظلّ العهد النّاصري بِمِصر «لوناً» آخر من السّيرة،

تأثّر بالمنزع القومي والاشتِراكي لثورة يوليو. وقد عبّر عبد الرّحمان الشّرقاوي في **قِصّة محمّد رسول الحرّية**، عن تينك النّزعتين بِجلاء، إذ صوّر محمّد بطلاً قوميّاً حرّر العرب من هيمنة فارس والرّوم، وزعيماً للمُستضعفين يُقاتِلُ دِفاعاً عن حرّيّتِهم... حتّى قال ويسلس إنّ الشّرقاوي صيّر محمّداً ماركس قبل ماركس. أمّا عمود السّيرة الذي قامت عليه القِصّة فهو سُنّي عتيق، اعتمد في بِنائه على ابن هشام والطّبري.

فما هي المقاصد التي يُمكِنُ أن يَنفُذ إليها الدّارِسُ لكُتب السّيرة الحديثة؟ وما هي البَواعثُ على تأليفها؟ كان هذان السُّؤالان مَركَزَيْ اهتِمامِنا في الباب الثّالث، إذ لا تستقيمُ قراءة لتلك النّصوصِ تَغفلُ عن حركة التّاريخ الذي أنتجها. والنصّ الدّيني نصّ ثقافي منفتِح بطبعه على شواغل أهل العِلم، والمُسلمين كافّة، ولعلّ هذا المِيسمَ يُفسِّر شيئاً من انتشارِ كتب السّيرة على نِطاقٍ واسِع، على خِلاف أصناف أخرى من التّأليفِ تُخاطِبُ النّخب المُثقّفة، ويرغب عنها جُمهور القُرّاء، لخُروجِها عن دائرة مشاغلهم الثّقافية والدّينيّة والسّياسيّة. وقد أشار طه حُسين في أواسط العقد الخامس من القرن العِشرين إلى أنّ «أدب» السِّيرة النّبويّة لاقى قبولاً حسناً في البلاد العربيّة[1].

أدّانا النّظر في نماذج من مُدوّنة السّيرة الحديثة إلى رصْد جُملة من الوظائف التي تنهض بها، ونظنّ أنّ مجموعَ هذه الوظائف تُمثل الحوافزَ الحقيقيّة على التّأليف بغزارة في موضوع استوفى القُدامى بحثَه من وُجوهه جميعاً. فالتّاريخُ كما بيّنا ليس مطلوباً لذاته في مُعظم السّير الجديدة، إذا استثنينا جُهوداً قليلة ككتاب جواد علي **تاريخ العرب في الإسلام**.

لقد رأينا أنّ كتب السّيرة الجديدة تضطلع بوظائف اعتبرناها هامِشيّة، وأخرى رئيسة. أمّا الوظائف الهامشّيّة فلم ترد صريحةً في تلك الكُتب، وإنّما يدُلّ عليها تأويل الكِتابة في ضوء علاقتها بالمُجتمعِ، وبجُمهور القُرّاء. فإذا بعضُ الكُتّاب يَتكسّبون بالتّاريخ، وبرواج كتب السِّيرة. و«استمرأ» بعضهم «المرعى» على حدّ

(1) Sabanegh, *Muḥammad*, op. cit., pp. 531-532.

عِبارة أحد المُنتقدِين لمُيولِهم التِّجاريّة، فأقبلوا على المواضيع الإسلامية دون أن يأتُوا بأيّ جديد. . . وإذا الجُمهور «يتسلّى» من سوء زمانه بمُطالعة سيرة النبيّ، وأمجاد السّلف، ويستمتِعُ بِقَصص السّيرة المحبوكة، حَبْكاً يُشبِه حُبكة سير الأبطال.

أمّا الوظائف الرّئيسة فقد صرّح الكُتّابُ بِقَصْدِهِم إليها، وافتخروا بِأدائها. ورأسُ هذه الوظائف هو الرّدود على مَطاعن «المُستشرِقين والمُبشّرين»، إذ تستبِدّ بأوفر اهتِمامٍ في السّير النبوية الجديدة، وتحدّد بِناءَها في أحيان، فقد صرّح العقّاد بأنّ أطول فصلين في كِتابِه، هما الفصلان اللذان شرح فِيهِما موقفَ محمّد من الحرب والزّواجِ، لأنّهما «مثار اللغط» قديماً وحديثاً. . .

أصبح المُسلِمون منذ القرن التّاسِعَ عَشَرَ في موقف دِفاعٍ، لتبدّل الأوضاع الحضاريّة بِأن نجمت قُوى بسطت نُفوذَها على بِلادِهم بالاحتِلال حِيناً، وبالهيمنة التّجاريّة والمالية حِيناً. وقد كان الاحتِلالُ من أشدّ مظاهر الاتّصالِ بأوروبا، إذ حمل معه المُبشِرين، فاكتشف المُثقّفون العرب قَتامَةَ النّظرة المسيحية إلى محمّد. ثمّ إنّ جماعة من كُتّاب السّيرة درسوا بأوروبا، فتسنّى لهم أن يطّلِعوا على الثّقافة الغربيّة الحديثة، وبعض ما كُتِب عن محمّد بالألسِنة الأوروبيّة المشهورة. ومن هؤلاء الجماعة محمّد حُسين هيكل، وجواد علي، ومحمّد عطيّة الإبراشي. . .

بيّنا في الفصل الأوّل من الباب الثّالِث أنّ صُورة محمّد في الغرب شكلّتها السُّنّة المسيحيّة القديمة، منذ عهد القديس يوحنّا الدمشقي الذي توفيّ سنة تِسعٍ وأربعين وسبعِمائة من الميلاد [131 من الهجرة]. وقد نسب هذا القدّيس الإسلام إلى الهُرطقة، وطعن على نشر محمّد الإسلام بالسّيف، وعلى ميْله إلى المرأة. . . و«التّهمتان» الأخيرتان توارثهما الغربيون عبر القُرون، إذ نجدهما حتّى لدى كُتّاب عصر «الأنوار» من أمثال فولتير في مسرحيّته: **التعصّب أو محمّد النبيّ** (1742)، ثمّ أرسخهما حديثاً هنري لامنس في كِتاباته التي اشتهرت بالتعصّب على محمّد.

جرّد كُتّاب السّيرة أقلامَهم للردّ على مطاعن المُستشرِقين والمُبشّرين فأسهبوا في ذلك، لأنّ الطّعن على محمّد صاحب الشّريعة، يهُزّ الدّيانة من أسّها، ويهُزّ تبَعاً لذلك الكِيان الثّقافي للأمّة العربيّة. وقد أولوا اهتِماماً فائِقاً لتفنيد أشنع تُهمتين رُمِي

بِهِما النبيّ، وهُما تُهمتا عِشق المرأة، والحرب. أمّا التُّهمة الأولى فقد ردّها المُجادِلون بتبرير كثرة النّساء بأسباب إنسانيّة، واجتِماعيّة وتشريعيّة، مُحتجِين في ذلك باكتِفاء النبيّ بخديجة زوجاً خلال أكثر من عشرين سنة. . . أمّا تُهمة السّيف، فقد ردّوها بِإظهارِ أنّ حُروبَ النبيِّ كانت في الجُملةِ حُروباً دِفاعِيّةً، وبأنّ جميعَ الشّرائِعِ نصّت على الجِهادِ، واحتجّوا على «المُشهّرينَ» بِحُروبِ النّصرانيّة في التّاريخ، وبحُروب الغربيين في الحاضر. . .

وقد تبيّن من استِقراء الرّدودِ أنّ المُجادِلين المُحدَثين من كُتّابِ السِّيرة اعتمدوا على رُدود القُدامى كابن ربّن الطّبري (توفّي في منتصف القرن الثالث؟)، والقاضي عبد الجبّار (ت 415 هـ). واعتمدوا على رُدودٍ حديثة غير سائرة ككِتاب العالِم الهندي رحمت الله بن خليل الكَيْرانَوي **إظهار الحق** (1867)، وقد ردّ فيه على كِتاب **ميزان الحق** (طبعة عربية: 1865) للمُبشِّر الجرماني فندر. . . وهكذا ظلّت الرّدود تدورُ بِبعضها، وتدور بالقُرون كالتُّهم الاستشراقيّة والمسيحيّة نفسها!

تأتي الوظائف الإيديولوجيّة والسّياسيّة في المحلّ الثّاني من مقاصد السّير النّبويّة الحديثة، إذ بيّنا أنّ عدَداً من الكُتّابِ اتّخذ من «قالَبِ» السّيرة مِرقاة ليبلُغَ أهدافاً سياسيّة صريحة، كالحضّ على مُناضلة المُستعمِر، والدّفاع عن الدّيارِ المحمّدية، فاستحالت صورة محمّد رمزاً إصلاحيّاً، وحَضاريّاً على طريقة الأمير عبد القادر الجزائري إذ يقول:

وَمَنْ رَامَ إِذْلالاً لَنا قُلْتُ: حَسْبُنَا إِلَهُ الوَرَى والجَدُّ. . أَنْعِمْ بِهِ ذُخْرَا

وسيطرت هواجسُ التّوحيد القومي على السّير النّصرانيّة لمحمّد، إذ طفحت ببيانات سياسيّة تدعو إلى وَحدة طائفتيْ الأمّة، المُسلمين والمسيحيين، من أجل بناء النّهضة القوميّة العربيّة، على قاعدة مجد الدّولة الإسلاميّة التي وضع محمّد أسسها قديماً. وعلى قاعدة الإيمان باللّه الواحد. . . ولم يغب ضمن هذه الرّؤية التّشهير بالصّهيونيّة السّاعية لبذر الفتنة (نصري سلهب: 1970). وربط فريق من الكُتّاب المُسلمين بين دسائس يهود على عهد الرّسول، ومكرهم في الحاضر، كما فعل الكاتب الفلسطيني محمّد عِزة دَروزة، والكاتب السّوري مُصطفى السّباعي الذي زاد على التّشهير بيهود الحضَّ على نُصرة فلسطين، وقد كان هو نفسه وفِيّاً لدعوته، إذ

شارك في حرب 1948 على الصّهيونيّة النّاشئة. . . فامتزجت بذلك سيرة النبيّ بسيرة الكاتب السّياسيّة، وبتاريخ العرب المُحدَثين.

ولا تخلو كُتب السّيرة الجديدة من هواجس إيديولوجية لا سيّما وقد كُتِب بعضُها في ظلّ انتِشار واسِع للتيّارات الفكريّة والفلسفيّة الحديثة، كالاشتراكيّة والشّيوعية، فانشغل فريق من الكُتاب بالتّشنيع على الشّيوعيّة خاصّة باعتِبارِها مذهباً «إلحادياً» يُنادي بالرّحمة للإنسان، ويقترِف في حقّه أبشع الوان الاضطهاد، وههنا يحتجّ الشّيخ الزّيتوني محمّد العربي القروي بتجربة لينين في روسيا. . . أمّا الاشتِراكيّة فالزّكاة الإسلاميّة تُغني عنها، وأفضل منها، ولا حاجة للمُسلِمين إلى هذه النّظريّات الوافدة وفي الإسلام اشتِراكيّة لمْ تُبحَث بعد (هيكل: 1935). وقد اقترن التّشنيع على «المذاهب الإلحاديّة» لدى بعض الكُتّاب بالدّعوة إلى جمع المُؤمنين بالكُتب السّماويّة «لِلدّفاعِ عن قضية الإيمان التي هي قضيّة الإنسان» (بشرى زخارى ميخائيل)، ومن هذه الوُجوه اعتبرنا الوظيفة الدّينيّة لكثير من كُتب السّيرة وظيفة لا تنفصل البتّة عن الوظائف الإيديولوجيّة.

هذا محصول الدّراسة في الجُملة، ففيمَ تنفع القارِئ؟ لا نُنكر أنّ البحث الأكاديمي يستجيب في أحيان لشُروط البحث أكثر من استِجابته لحاجة القارئ عامّة، ونظنّ أنّنا في مثل هذا العمل حاولنا الاستِجابة لهما جميعاً، فالفحص عن أمر السّيرة النّبويّة الحديثة يُفضي إلى كشف جوانب من التّاريخ الإسلامي القديم ومراجعتها، ويُتيح قِراءة سيرة الفِكر العربي الحديث من خلال سيرة مُؤسّس الكِيان العربي الإسلامي، ويُؤدّي إلى اكتِشافِ قِطاعٍ من المِخيال العربي الحديث في ما يتعلّق بصورة النبيّ محمّد، وبعلاقة المُسلمين المُحدثين والمُعاصِرين بنبيِّهم. . . فهل هناك مقاصدُ أجل من محاولة كشف هذه الأمور؟ وهي مسائلُ تشغل اهتِمامَ الدّارس والمُثقّف على حدّ السّواء.

إنّ ما انتقدناه على بعض كتب السّيرة الحديثة من خلط بين التاريخ والتعبّد، وبين البحث والتعبّد، لا يعني إنكاراً لها من جميع وجوهها، فلئن بعُدت عن التاريخ والتّحقيق في معظمها، فإنها تؤدّي وظائفَ أخرى، فتلبّى حاجاتٍ أخرى لدى الناس، غير حاجات العقل. وقد أدرك الأستاذ طه حسين منذ زمن (1933) أنّ العقل

ليس كلّ شيء «وأنّ للنّاس ملكات أخرى ليست أقلّ حاجة إلى الغذاء والرّضا من العقل»[1]. لكنّ القديمَ يُغني في هذا البابِ!

يُشير طه حسين في مقدّمة **على هامش السّيرة** إلى أنّ للإنسانِ شخصيّتين إحداهما عاقلة، والأخرى حالِمة، ونعتقد أنّنا حاولنا أن نَنفُذ إلى قراءة لكتب السّيرة الجديدة بالشّخصيّة العالِمة، وهو ما يُناسِبُ مقامَ البحثِ. فنرجو أن نكون قد وُفِّقنا إلى كشفِ جوانِب من دلالات تلك الكُتب ووظائفها، ويبقى لغيرِنا أن يُقوّم عثراتنا ويُسهِم في إضاءة جوانب أخرى من هذه المُدوّنة الضّخمة والغنيّة بتعبيرها عن شواغل المُثقّفين العرب المُحدَثين والمُعاصِرين، وعن علاقتهم بنبيّهم وبتاريخِهم.

---

(1) طه حسين، **على هامش السيرة**، ط 32 (القاهرة: دار المعارف، 1992)، المقدّمة (1933)، ي.

قائمة المصادر والمراجع

تحتوي هذه القائمة البيبليوغرافية على المصادر والمراجع الأساسية، دون الكتب التي ذُكرت في متن العمل وهوامشه ذكراً عارِضاً، لأنّ تقييدها لن يكون كبيرَ النّفع، إذ تضمّنت دراساتٌ عديدةٌ قوائِمَ وافيةً في ما أُلِّف عن الرّسول قديماً وحديثاً، ككتاب: **مُعجم ما أُلِّف عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم**، لصلاح الدّين المنجد، ط 1 (بيروت: دار الكِتاب العربي، 1982)، أمّا في ما يخُصّ التّأليفَ عن الرّسول بألسنة غير عربيّة، فإنّنا نُحيل على مصَنّف ضخم في الغرض:

Munawar Aḥmed Anees; 'Ālia Nasreen Aṭhar, *Ḥadīth and Sīra Literature in Western Languages: A Bibliographic Study*, First printing (U.S.A: 1400H / 1980).

- الإبراشي. محمّد عطية، **عظمة الرسول صلى الله عليه وسلم**، ط 2 (مصر: دار القلم، 1966).
- البنّا. حسن، **نظرات في السّيرة** (تونس: دار بوسلامة، [د. ت.]).
- ابن الشريف. محمود، **الرسول في القرآن**، سلسلة المكتبة القرآنيّة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.]).
- ابن عبد الوهّاب. محمّد، **مختصر سيرة الرّسول صلى الله عليه وسلم** (بيروت: دار العربيّة، [د. ت.]).
- البوطي. محمّد سعيد رمضان، **فقه السيرة، دراسات منهجيّة علميّة لسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وما تنطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام**، ط 5 (بيروت: دار الفكر، 1972).

- الثعالبي. عبد العزيز، **معجِز محمّد**، تقديم محمّد اليعلاوي ومراجعته، ج 1، ط 3 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986) [ط 1 (تونس: 1938)] / **معجِز محمّد**، تحقيق حمّادي السّاحلي، ومراجعة محمّد اليعلاوي، ج 2، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).
- الحسني. هاشم معروف، **سيرة المصطفى «نظرة جديدة»** (بيروت: دار التعارف، 1996).
- حسين. طه، **على هامش السيرة**، ط 32 (القاهرة: دار المعارف، 1992).
- محمّد الخَضِر حسين. محمد الخضر، **محمّد رسول الله وخاتم النبيين**، ط 2، (دمشق: مطبعة العلم، 1971).
- الحكيم. توفيق، **محمّد**، ط 1 (تونس: مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، 1989).
- خالد. محمد خالد، **معاً على الطريق.. محمّد والمسيح**، ط 7 (بيروت: دار العلم للملايين، 1981). وقد قدّم المؤلف هذه الطبعةَ، أمّا الطبعة الأولى فقد صدرت بالقاهرة سنة 1958.
- خليل. عماد الدّين، **دراسة في السيرة** (بيروت: مؤسّسة الرّسالة؛ دار النفائس، 1975).
- دحلان. أحمد بن زَيني، **السّيرة النّبوية والآثار المحمّدية** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]).
- دَروزة. محمّد عِزة، **سيرة الرسول صُور مقتبَسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**، ج 1، ط 2 (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1965)؛ ج 2، ط 1 (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1948).
- الرّصافي. معروف، **كتاب الشّخصيّة المحمّدية أو حلّ اللّغز المقدّس**، ط 1 (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002).
- الرّياشي. لبيب، **نفسيّة الرسول العربي محمّد بن عبد الله السّوبرمن الأوّل العالمي**، ط4, ([د. م. : د. ن، د. ت]) [ط 1 سنة 1934].
- السّباعي. مصطفى، **السّيرة النبوية: دروس وعبر**، ط 9 (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 1986).

- سلهب. نصري، **في خطى محمّد**، ط2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971).
- الشرقاوي. عبد الرحمان، **محمّد رسول الحرية**، (مصر: دار الهلال، 1967).
- الصلابي. علي محمّد، **السيرة النبويّة، عرض وقائع وتحليل أحداث**، ط 2 (بيروت: دار المعرفة، 2005).
- ضيف. شوقي، **محمّد خاتَم المُرسلين** (القاهرة: دار المعارف، 2000).
- الطّهطاوي. رفاعة رافع، **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، تح. عبد الرحمان حسن محمود وفاروق حامد بدر، 2 ج في 1 (القاهرة: مكتبة الآداب، 1982).
- العقاد. عباس محمود، **عبقرية محمّد**، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلّد الأوّل (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984).
- علي. جواد، **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية** (بيروت: دار الحداثة، 1988).
- العلي. صالح أحمد، **محاضرات في تاريخ العرب**، ط 4 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1968).
- القروي. محمّد العربي، **ذكرى السّلف**، ط 2 (تونس: المطبعة الأهليّة، 1931).
- لوقا. نظمي، محمّد الرّسالة والرّسول (مصر: دار الكِتاب العربي، 1959).
- ماجد. جعفر، **محمّد النبي الإنسان**، ط 1 (تونس: منشورات بيت الحكمة، 1991).
- مرزوق. عبد الصّبور، **السيرة النبويّة في القرآن الكريم**، سلسلة دعوة الحق عدد 06 (جدّة: رابطة العالم الإسلامي؛ دار الأصفهاني، 1401 هـ/ 1980).
- محمّد حسين هيكل، **حياة محمّد**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983).

II. المراجع

1. العربيّة والمُعَرَبة

أ. المراجع العربيّة القديمة مرتّبة ترتيباً تاريخيّاً

- ابن إسحق. محمّد (ت 151 هـ)، **المبتدأ والمبعث والمغازي** (قونية بتركيا: 1401/ 1981).

- الواقدي. محمد بن عمر (ت 207 هـ)، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس [Marsden Jones]، (أكسفورد: 1966).
- ابن هشام. عبد الملك (ت 218 هـ)، **السّيرة النّبوية**، تح. مصطفى السقا وآخرين، ط 1 (السعودية: دار المُغني، 1999).
- ابن سعد. محمّد (ت 230 هـ)، **كِتاب الطّبقات الكبير**، تح. علي عمر، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001).
- ابن حبيب. أبو جعفر محمّد (ت 245 هـ)، **المحبَّر**، تحقيق إيلزة ليختن شتيتر (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.]).
- الطبري. علي بن ربّن (كان حيّاً قبل 247 هـ)، **الدّين والدولة، في إثبات نبوّة النبي محمّد صلى الله عليه وسلم**، تح. عادل نويهض، ط 4 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982).
- البخاري. أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل (ت 256 هـ)، **الجامع الصّحيح** (بولاق: المطبعة الأميرية، 1313هـ).
- البلاذري. أحمد بن يحيى (ت 279 هـ)، **أنساب الأشراف**، تح. سهيل زكّار ورياض زركلي، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1996).
- الطّبري. محمّد بن جرير (310 هـ)، **تاريخ الطبري**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (مصر: دار المعارف، 1967).

  - **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله التركي، ط 1 (القاهرة: دار هجر، 2001).
- المسعودي. أبو الحسن علي بن الحسين (ت 346 هـ)، **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**، تح. محمّد محي الدين عبد الحميد (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1988).
- الشّيخ المفيد. أبو عبد الله محمّد بن محمّد (ت 413 هـ)، **إيمان أبي طالب**، سلسلة كتب تراث الشيعة العقائدي، إعداد مركز الأبحاث العقائدية، مثبت على الشبكة العنكبوتيّة ضمن هذا العُنوان: www.aqaed.com

- ابن عبد البَرّ. يوسف (ت 463 هـ)، **الدّرر في اختِصار المغازي والسير**، تحقيق شوقي ضيف، ط 3 (مصر: دار المعارف، 1991).
- الخطيب البغدادي. أبو بكر أحمد بن علي (ت 463 هـ)، **تقييد العلم**، راجعه الدّاني بن منير (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، 2001).
- اليحصبي. القاضي عياض بن مُوسى (ت 544 هـ)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، جزآن في مجلّد واحد (بيروت: دار الفكر، 1988).
- السُّهيلي. عبد الرّحمان بن عبد الله (ت 581 هـ)، **الرّوضُ الأُنُفُ في تفسير السّيرة النّبويّة لابن هشام**، تحقيق طه عبد الرّؤوف سعد (بيروت: دار الفكر، 1981).
- الرّازي. فخر الدّين (ت 604 هـ)، **مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الفكر، 1995).
- ابن الأثير. عز الدّين علي بن محمّد (ت 630 هـ)، **الكامل في التّاريخ**، تحقيق عبد الله القاضي، 11 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ).
- ابن تيمية. أبو العبّاس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ)، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق الدكتور رشاد سالم، 9 ج، ط 1 ([د. م. : د. ن.]، 1986).
- ابن كَثير. إسماعيل بن عمر الدّمشقي (ت 774 هـ)، **البداية والنهاية**، 14 ج (بيروت: 1966).

- **الفصول في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم**، تحقيق محمّد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو، ط 3 (دمشق: مؤسّسة علوم القرآن؛ المدينة المُنوّرة: مكتبة التراث، 1402-1403 هـ).

- ابن خلدون. عبد الرحمان (ت 808 هـ)، **سيرة الرسول**، تح. سعيد هارون عاشور (القاهرة: مطبعة الآداب، 1999-2000).

- **المقدّمة** (بيروت: دار العودة، 1981).

- المقريزي. تقيّ الدّين أحمد بن عليّ (ت 845 هـ)، **إمتاع الأسماع بما للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم من الأحوال والأموال والحفَدَة والمتاع**، تحقيق عبد الحميد التّميسي، ط 1 (بيروت: دار الكُتب العِلميّة، 1999).

- السّخاوي. شمس الدين بن عبد الرحمان (ت 902 هـ)، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ**، تح. محمّد عثمان الخُشت (الرّياض: مكتبة السّاعي، 1989).
- الشّامي. محمّد بن يوسف (ت 942 هـ)، **سُبل الهدى والرّشاد في سِيرة خير العباد**، تح. مُصطفى عبد الواحد (القاهرة: 1997).
- الحلبي. علي بن برهان الدّين (ت 1044 هـ/ 1634 م)، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، 3 ج (بيروت: دار إحياء التّراث العربي، [د. ت.]).

ب. المراجع العربيّة الحديثة مرتّبة على حُروف المعجم

- إبراهيم. عبد الله، **السّرديّة العربية**، ط 1 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992).
- ابن عبد الجليل. المُنصف، **الفرقة الهامشية في الإسلام، بحث في تكوّن السُنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها**، ط 1 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005).
- أبو ريّة. محمود، **أضواء على السنة المحمّدية، أو دفاع عن الحديث**، ط 6 (مصر: دار المعارف، 1994).
- أحمد. سامي سليمان، **كتابة السيرة النبويّة عند رفاعة الطهطاوي** (مصر: دار الثّقافة العربيّة، 2002).
- آدمس. تشارلز، **الإسلام والتجديد في مصر** (1928)، تعريب عبّاس محمود (مصر: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، [د. ت.]).
- أركون. محمّد، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1978).

  – **قضايا في نقد العقل الدّيني**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000).
- أمين. أحمد، **ضُحى الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005).
- أمين. حسين أحمد، **دليل المسلم الحزين إلى مُقتضى السلوك في القرن العشرين** (تونس: دار الجنوب للنشر، 1993).

■ أومليل. علي، **الخطاب التّاريخي، دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، ط 3 (بيروت: دار التنوير، 1985).

■ البُولسيون. الآباء، «نصري سلهب في كتابه **في خطى محمّد**، أفتح جديد، أم تدجيل وتضليل؟»، **المسرّة** (مجلّة بطريركية الروم الملكيين الكاثوليك)، العدد 564 (نيسان 1971).

- «نصري سلهب في كتابه **في خطى محمّد**، أفتح جديد، أم تدجيل وتضليل؟»، **المسرّة**، العدد 565 (أيار 1971).

- «نصري سلهب في كتابه **في خطى محمّد**، أفتح جديد، أم تدجيل وتضليل؟»، **المسرّة**، العدد 566 (حُزيران 1971).

■ البيّومي. محمّد رجب، **بين الأدب والنقد**، ط 1 (القاهرة: الدّار المصريّة اللبنانيّة، 1997).

■ تشنر. فرانتس وآخرون، **تاريخ العالم العربي الحديث** (بيروت: دار صادر، 1975).

■ التّيمومي. الهادي، **في أصول الحركة القوميّة العربية 1839- 1920**، ط 1 (تونس: دار محمّد علي الحامّي للنشر، 2002).

■ جدعان. فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط 3 (عَمّان: دار الشروق، 1988).

■ الجزّار. منصف، «**المِخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرّسول**»، (دكتوراه دولة، جامعة منوبة بتونس، 2003) [مرقونة، رقمها T1956].

■ جعيّط. هشام، **في السّيرة النّبوية1: الوحي والقرآن والنبوّة**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000).

- **تاريخية الدّعوة المحمّدية في مكة**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2007).

■ حسن. أصلان عبد السّلام، **قِراءة نقدية في كُتب السّيرة النّبوية** (مصر: الهيئة المِصرية العامّة للكِتاب، 1989).

■ حسين. محمّد توفيق، «ما ساهم به المؤرّخون العرب في المئة السّنة الأخيرة في دراسة التّاريخ العربي، مؤلّفات الكتّاب العرب في سيرةِ النبيّ محمّد»، **الأبحاث** (بيروت)، السّنة 12 (حُزيران 1959).

- الحضيري. حامد محمّد، «**السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث**»، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1979)، مكتبة جامعة القاهرة: رقم 2278.
- حمادة. فاروق، **مصادر السّيرة النّبوية وتقويمها**، ط 2 (الدّار البيضاء: دار الثقافة، 1989).
- حمزة. محمّد، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، ط 1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، 2005).
- حوراني. ألبرت، **الفكر العربي في عصر النّهضة 1798-1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، 1997).
- خلف الله. محمّد أحمد، **محمّد والقوى المضادّة** (مصر: مكتبة الأنجلو، 1973).
- خورشيد. فاروق وأحمد كمال زكي، **محمّد في الأدب المعاصر** ط 1 (القاهرة: المكتب الفنّي للنشر، القاهرة، 1959).
- الدّوري. عبد العزيز، **بحث في نشأة علم التّاريخ عند العرب**، (بيروت: دار المشرق، 1983).

- **التّكوين التّاريخي للأمّة العربيّة، دراسة في الهُوّية والوعي**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003).

- الدّشتي. علي، **23 عاماً، دراسة في الممارسة النبويّة المحمديّة**، ترجمة ثائر ديب، ط 2 (دمشق: رابطة العقلانيين العرب؛ مؤسسة بترا للطباعة والنشر، 2006).
- الرّومي. صُهيب، **سيرة محمّد، البيئة والنشأة**، ط 1 (بيروت: دار بَيْسان، 2006).
- سزكين. فؤاد، **تاريخ التّراث العربي**، ترجمة محمود فهمي حجازي (قم بإيران: 1983).
- الشرفي. عبد المجيد، **الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى، إلى نهاية القرن الرّابع/ العاشر** (تونس؛ الجزائر: الدّار التونسية للنشر؛ المؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر، 1986).

- **لَبِنات** (تونس: دار الجنوب للنّشر، تونس، 1994).

- **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2001).
- شعبان. محمّد عبد الحي، **التّاريخ الإسلامي في تفسير جديد**، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي (لبنان: دار الدّراسات الخليجية، [د. ت.]).
- الشوّالي. عزوز، «**السيرة النبويّة في الشعر العربي الحديث**»، (رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الزيتونة بتونس، 2004).
- شوقي. أحمد، **نهج البردة**، بشرح إمام الأزهر الشيخ سليم البشري (القاهرة: مكتبة الآداب، 1999).
- صالح. فرحان، **هموم الثقافة العربيّة**، ط 2 (بيروت: دار الحداثة، 1988).
- الصّليبي. كمال، **البحث عن يسوع، قراءة جديدة في الأناجيل**، ط 1 (عَمان: دار الشروق، 1999).
- صمّود. حمّادي، «في الخلفية النظريّة للمصطلح»، ضمن كتاب جماعي: **أهمّ نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم** (تونس: منشورات كليّة الآداب بمنوبة، 1998).
- طربين. أحمد، **التّاريخ والمؤرّخون في العصر الحديث** ([د. ن.]، [د. ت.])
- طه. محمود محمّد، **ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمُفكّر الشّهيد محمود محمّد طه**، ط 1 (بيروت: المركز الثّقافي العربي؛ الكويت: دار قرطاس، 2002).
- عبد الكريم. أحمد عزّت، **دراسات في تاريخ العرب الحديث** (بيروت: دار النّهضة، [د. ت.]).
- عبد الكريم. خليل، **فترة التكوين في حياة الصادق الأمين**، ط 2 (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2004).
- عبد المنعم. أحمد فارس، **السّلطة السياسيّة في مصر وقضيّة الديمقراطية (1805-1987)**، (مصر: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1997).
- عبدُه. محمّد، **الإسلام والنصّرانيّة، مع العلم والمدنية** (مصر: مكتبة محمّد صَبيح، 1954).
- العبيدي. محمّد مختار، «علاقة المغازي بالسّير»، **حوليات الجامعة التونسيّة**، العدد 17 (1979).

- العريبي. علي، **أضواء على كُتب السّيرة النّبوية، قراءة نقدية** (تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1991).
- العلوي. سعيد بن سعيد، **الخِطاب الأشعري، مُساهمة في دراسة العقل الإسلامي**، ط 1 (بيروت: دار المنتخب العربي، 1992).
- عمامو. حياة، **تصنيف القدامى في السّيرة النّبوية**، ط 1 (تونس: المركز القومي البيداغوجي، 1997).
- عمر. عمر عبد العزيز، **تاريخ المشرق العربي 1516-1922** (مصر: دار المعرفة الجامعية، 1989).
- عناني. محمّد زكريا، «محمّد صلى الله عليه وسلم، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تأليف رفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق: د. فاروق أبو زيد»، مجلة **الثقافة العربيّة** (القاهرة)، العدد 39 (ديسمبر 1976).
- عيد. عبد الرزاق، **سدَنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2003).
- فيشر. هربرت، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، ترجمة زينب عصمت راشد وأحمد عبد الرّحيم مصطفى، ط 3 (مصر: دار المعارف، [د. ت.]).
- القاضي. محمّد، «الرواية والتاريخ: طريقتان في كتابة التاريخ روائيّاً»، **مجلّة علامات**، مجلد 7، ج 28 (جوان 1998).
- القاعود. حِلمي، **محمّد صلّى الله عليه وسلّم في الشّعر الحديث**، ط 1 (مصر: دار الوفاء، 1987).
- القصير. مصطفى الغريب، **محمّد حسين هيكل ودوره في السياسة المصريّة 1888-1956** (مصر: الهيئة المصرية العامّة للكِتاب، 2003).
- القصيمي. عبد اللّه بن علي، **نقد كتاب حياة محمّد** (مصر: المطبعة الرّحمانية، 1935).
- لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربيّة الحديث**، تعريب عفيفة البستاني، ط 8 (بيروت: دار الفارابي، 1985).

- المسعودي. حمّادي، «**فنيات قصص الأنبياء في التّراث العربي**» (دكتوراه دولة، كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2000).
- مصطفى. شاكر، **التّاريخ والمؤرّخون: دراسة في تطوّر علم التّاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**، ط 1 (بيروت: دار العِلم للملايين، 1990).
- ميخائيل. بشرى زخارى، **محمّد رسول الله، هكذا بشرت به الأناجيل**، ط 2 (القاهرة: دار الثقافة العربية، 1972).
- النجّار. حسين فوزي، **هيكل وحياة محمّد، منهج في دراسة التّاريخ الإسلامي** (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])
- هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة حسين نصّار (القاهرة: 1949).
- اليُوسفي، حمّادي، «مُؤرّخو الفِرنجة والسيرة النبويّة»، (دكتوراه دولة [مرقونة]، جامعة الزيتونة بتونس، 1988).

2. المراجع غير العربيّة

- Anawati. G. Chehata, «Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien. Positions classiques médiévales et positions contemporaines», in *Euntes Docete*, n° XXXII (1969).
- Andrae. Tor, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, traduit de l'allemand par Jean Gaudefroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945).
- Barthes. Roland, *Essais critiques* (Paris: Éditions du Seuil, 1964).
- Blachère. Régis, *Le problème de Mahomet : essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris: P.U.F, 1952).
- Bourneuf. Roland et Ouellet. Réal, *L'univers du roman* (Paris: P.U.F, 1972).
- Carr. E. Hallet, *Qu'est-ce que l'histoire?* (Paris: La Découverte, 1988).
- Caspar. Robert, «La personne de Mahomet d'après quelques contemporains», in *Comprendre*, n°37 (novembre 1960).
- Chabbi. Jacqueline, «Histoire et tradition sacrée : la biographie impossible de Mahomet», in *Arabica* (Janv. 1996).
- Compagnon. Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation* (Paris: Éditions du Seuil, 1979).

- Courtès. Joseph, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive* (Hachette, 1976).
- Daniel. Norman, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).
- Debray. Régis, *Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux* (Paris: Gallimard, 1981).
- Décobert. Christian, *Le mendiant et le combattant : l'institution de l'Islam* (Paris: Éditions du Seuil, 1991).
- Della Vida. G. Levi, Sīra, in *E.I* (A.E), Tome IV.
- Gabel. Joseph, «Idéologie», in *Encyclopedia Universalis* (1996).
- Habermas. Jürgen, *Connaissance et intérêt*, traduit de l'allemand par Gérard Clémençon (Gallimard, 1976).
- Hourani. Albert, *Histoire des peuples arabes*, Trad. française (Paris: Éditions du Seuil, 1993).
- Jakobson. Roman, *Huit questions de poétique* (Paris: Éditions du Seuil, 1977).
- Jeannière. Abel, «Qu'est-ce que la modernité?», in *Études* (Paris), Tome 373, n° 5 (novembre 1990).
- Laoust. Henri, «Le rôle de Ali dans la Sira chiite», in *Revue des Études Islamiques*, Tome XXX, (1963).

  - «Comment définir le sunnisme et le chiisme?», in *Revue des Études Islamiques*, XLVII (1979).
- Lefebvre. Henri, *Introduction à la modernité* (Éditions de Minuit, 1962).
- Martinet. André (sous la direction de), *La linguistique, guide alphabétique,* (Paris: Éditions Denoël, 1969).
- Mourad. Mahmoud, «La critique historique occidentale et les biographies arabes du prophète», in *Les Arabes et l'Occident* (France: Labor et fides, publications orientalistes de France, 1982).
- Mousnier. Roland, *Leçons sur l'humanisme et la renaissance de la fin du XV^e siècle au milieu du XVI^e* (Paris V: Centre de documentation universitaire).
- Pérès. Henri, «Le roman historique dans la littérature arabe», in *Annales de l'institut d'études orientales* (1957).
- Raven. W., Sīra, in *Encyclopédie de l'Islam* (N.E), Tome IX.

- Rodinson. Maxime, «Bilan des études mohammadiennes», in *Revue Historique*, 87ème année, Tome CCXXIX (1963).
- Sabanegh. E. Sami, *Muḥammad B. Abdallah, «le Prophète»: portraits contemporains, Egypte, 1930-1950* (Paris: J. Vrin, 1981).
- Triki. Fathi, *L'esprit historien dans la civilisation arabe et Islamique* (Tunis: Maison Tunisienne de l'Édition & Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 1991).
- Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète,* représentée la première fois en 1742 (Paris: 1825).
- Watt. Montgomery, *Muhammad at Mecca* (London: Oxford University Press, 1968).
- Wessels. Antonie, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972).

ذيل في أهمّ وقائع السّيرة واصطلاحاتها

هذا الذيل لا يُضيف جديداً إلى السّيرة النّبوية، وإنّما أردناه دليلاً للقارِئ والباحث يجمع بين يديه ما تشتّت من مُعجم السّيرة، فيُسهّل قراءة الكتاب، إذ أنّ ما خاض فيه المحدَثون من قضايا، وما أعادوا تدوينه من سيرة النبيّ، يستند لا محالة إلى «العمود» القديم. وقد راعينا في ترتيبه التّسلسل الّذي تعرضه أغلب السّير القديمة للرّسول، واستخرجناه من المصادر المتقدِّمة كابن هشام والبلاذري والطّبري، كما اعتمدنا فيه على سيرة مختصَرة مُفيدة لابن خلدون استُلت من تاريخه. أمّا ما يتعلّق بالتصوّر الشّيعي للسّيرة فقد طلبناه في مظانّه كـ **منهاج الكرامة** لابن المطهّر الحِلّي (ت 736 هـ).

● **حال العرب قبل الإسلام**: كانت سائر العرب تعبد الأوثان، وتقطع الأرحام. . . [ابن خلدون].

● **حِلف الفضول**: اجتمع بنو المطلِب، وبنو أسد بن عبد العُزّى، وبنو زُهرة وبنو تيم، في دار عبد اللّه بن جُدعان، وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكّة مظلوماً من أهلها وغيرهم، ممّن دخلها من سائر النّاس، إلا قاموا معه، ونصروه على مَنْ ظلمه، وفي الحديث أنّ الرّسول قال: «لقد شهدت في دار عبد اللّه بن جُدْعَانَ حِلفاً ما أحبّ أنّ لي به حُمْرَ النَّعَمِ، ولو دُعِيَ به في الإسلام لأجبت» [ابن خلدون]. وقد حدث هذا الحِلف في الجاهليّة، وسُمّيَ حلفَ الفضول.

● **الحنيفية**: تذكر السّير القديمة أنّ جماعة من العرب في الجاهليّة، أنكروا ما عليه قومهم من عبادة الأوثان، فاجتمع منهم ورقة بن نوفل بن أسد (ابن عمّ خديجة

زوج الرّسول)، وزيد بن عمرو بن نُفيل (عمّ عمر بن الخطّاب)... وتواصوْا بالسّياحة في البلدان والتِماس الحنيفيّة دين إبراهيم نبيّهم.

● **البشائر**: حديث الكهّان والأحبار، قبل النبوّة عن بعث نبيّ من العرب...

● **البارقليط**: والفارقليط، والبَرَقْليطس بالرّومية والمُنْحَمَنا بالسُّريانية، هو محمّد حسَب كُتاب السيّرة المسلمين، وقد ورد النصّ عليه في الإنجيل بهذه الأسماء.

● **عام الفيل**: يتّخذ هذا التّاريخ أهميّة في مصادر السّيرة، إذ يُعَدّ علامة زمنيّة على ميلاد النبيّ محمّد خلال هذا العام أو بعده، حسَب الرّوايات، ويُقّدّر عادة بـ570 من الميلاد. وأصل تسميته بالفيل أنّ أبرهة الحبشي المستولِي على اليمن بنى كنيسة يُقال القُلَّيْس بصنعاءَ، وأراد أن يصرفَ حجّ النّاسِ إليها، فسعى أحد بني كِنانة (قريش من كِنانة) في تدنيسها، فعزم أبرهة على الانتِقام بهدم الكعبة. وساق في جيشه الفِيَلة، فقِيل عامَ الفيل، وقد فشلت حملة أبرهة على مكّة، بإرسال اللّه الطّيرَ الأبابيل على جنده، فأبادتهم بما ألقت من حِجارة.

● **المولد الكريم**: وُلد الرّسول عام الفيل، أو قبله أو بعده، وكان أبوه عبد اللّه غائباً بالشّام، ولمّا انصرف منها هلك بالمدينة، فكفله جدّه عبد المطّلِب بن هاشم، والتمس له المراضع، فاستُرضع في بني سعد، أرضعته منهم حليمة.

● **حادثة شقّ الصّدر**: تذكر السّير القديمة أنّ ملَكين، أضجعا الرّسول، وشقّا بطنه، واستخرجا العلقة السّوداء من قلبه، وغسلاه بالثّلج، كما غسلا أحشاءه، و قد كان ذلك لرابعة من مولده، وهو يرعى الغنم خلف بيوت بني سعد.

● **موت عبد المطّلب**: توفيّ عبد المطّلِب، وعمُر الرّسول ستّة أعوام، فكفله عمّه أبو طالب، فأحسن ولايته وكفالته.

● **بحيرا الرّاهب**: يذكر أصحاب السّير أنّ أبا طالِب اصطحب معه، ابن أخيه محمّداً، في تجارة إلى بُصرى (قرب دمشق)، وكان عمره حينئذٍ ثلاثَ عشْرةَ سنةً، أو أقلّ، أو أكثرَ، حسَب الرّوايات. فمرّ الجماعة براهب يُدعى بَحِيرَا، فعاين الغمامة تظلّه، والشّجر تسجُد له، فدعا القوم، وأخبرهم بنبوّته، وبكثير من شأنه...

● **الزّواج من خديجة**: تختلف المصادر الإسلامية في سنّ الرّسول، وسنّ

خديجة، حين تزوّجا، لكنّ الرّواية «الرّسمية» الغالِبة، هو خمس وعشرون سنةً لمحمّد، وأربعون سنة لخديجة، ويتكرّر هذا في الكتب الحديثة. ويُذكر أنّ محمّداً كان يتّجر بمال خديجة، فلمّا أُخبرها ميسرة غلامُها، ببعض كراماته (البركة في كثرة الأرباح والطّعام. . .) تزوّجت منه.

● **بناء الكعبة**: شهد محمّد بنيان الكعبة لخمسٍ وثلاثين من مولده، حين أجمعت قريش كلّها على هدمها ثمّ بنائها.

● **بدء الوحي**: ذكر ابن هشام وغيره أنّ محمّداً كان يتعبّد (يتحنّث) بغار حِراء قرب مكّة، «من كلّ سنة شهراً»، فنزل عليه جبريل بالقرآن وطلب منه أن يقرأَ: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: 1]. وقد كان سنّ محمّد لمّا بُعِث أربعين سنة، كذا في أغلب المصادر.

● **أوّل المؤمنين**: أوّل المصدِّقين بدعوة محمّد خديجة، ثمّ علي، ثمّ أبو بكر أو زيد بن حارثة مولى الرّسول، فجماعة من قريش.

● **الإسراء والمعراج**: الإسراء من مكّة إلى بيت المقدس، فالعُروج إلى السّماء السّابعة. ويتّفق أصحاب السّير على أنّ هذه الحادثة وقعت قبل الهجرة إلى المدينة. وصورتها أنّ الرّسول أُسري به، فرأى بيت المقدس، وحُمِل على البُراق إلى السّماوات العُلى فرأى الأنبياء السّابقين وسِدرة المُنتهى المذكورة في القُرآن. . . وخلال هذه الرّحلة فُرِضت الصّلوات الخمس، وقد اختلف القُدامى في الإسراء هل كان نوماً أم يقظة؟ فغلبت رواية كونه يقظةً.

● **الجهر بالدّعوة**: أُمر الرّسول بأن يصدعَ بالدّعوة: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، بعد ثلاث سنين من مبعثه، فبلّغ قريشاً وبَنِي عبد المطّلب.

● **عداوة قريش**: لمّا أخذ أمر الدّعوة يفْشو، وعاب الرّسول آلهة قريش وسبّها، أجمع قومه على عداوته، فقام أبو طالب دونه مانعاً أذاهم.

● **الهجرة إلى الحبشة**: قام بنو المطّلِب وبنو هاشم دون النبي وقريش، ووثب أعداء الدّعوة على المسلمين الأوائل يُعذّبونهم ويفتنونهم، فلمّا رأى النبيّ اشتداد المِحنة على أصحابه، أمرهم بالخروج إلى الحبشة «فِراراً بدينهم»، وقد أسلم في

هذه الفَترة حمزة بن عبد المطّلب، عمّ الرّسول وعمر بن الخطّاب، فاعتزّ المسلمون بإسلامهما [ابن خلدون].

● **سنوات الحِصار**: يُخبر أصحاب السّير أنّ قريشاً، أهمّها انتشار الدّعوة، فتعاقدت على مُنابذة أنصار محمّد، وكتبوا في ذلك صحيفة، فحوصِر بنو هاشم وبنو المطّلب في شِعْب من شِعاب مكّة ثلاث سنين، حتّى قام رِجال من قريش في نقض الصّحيفة.

● **قصّة الغرانيق العُلا**: روى ابن سعد في **الطّبقات** -ورواه غيره- أنّ تقارُباً حصَل بين الرّسول وقومه، فتمنّى ألا ينزِل عليه شيء ينفّرهم عنه، فحضر يوماً مجلساً من مجالس قريش حذو الكعبة، وقرأ عليهم ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النّجم: 1]، حتّى بلغ ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [النّجم: 19-20]، فألقى الشّيطان على لسانه: «تلك الغرانيق العُلا، وإنّ شفاعتهنّ لتُرتَجى»، ومضى الرّسول حتّى أتمّ السّورة، ثمّ سجد وسجد المسلمون وكفّار قريش معاً. وقد تدخّل جبريل في ما بعد فصُحّح الخطأ وأنزل اللّه: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ لِتَفۡتَرِيَ عَلَيۡنَا غَيۡرَهُۥۖ وَإِذٗا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلٗا * وَلَوۡلَآ أَن ثَبَّتۡنَٰكَ لَقَدۡ كِدتَّ تَرۡكَنُ إِلَيۡهِمۡ شَيۡـٔٗا قَلِيلًا * إِذٗا لَّأَذَقۡنَٰكَ ضِعۡفَ ٱلۡحَيَوٰةِ وَضِعۡفَ ٱلۡمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيۡنَا نَصِيرٗا﴾ [الإسراء: 73-75].

● **الهجرة الثّانية إلى الحبشة**: يُقال إنّ خبر سجود كفّار قريش وإسلامهم، فشا حتّى بلغ أرض الحبشة، فاستبشر به المهاجرون هنالك، فعاد منهم جماعة إلى مكّة، لكنّهم سريعاً ما تبيّنوا أنّ النّبأ كاذب واشتدّت عليهم عشائرهم من جديد، فأذن لهم الرّسول في الخروج إلى الحبشة مرّة ثانية.

● **عام الحزن**: يُقال إنّ الرّسول أطلق هذه التّسمية على العام الّذي هلك فيه عمّه أبو طالب وخديجة [ثلاث سنوات قبل الهجرة]، وقد كان كلاهما حامِياً للدّعوة المحمّديّة، فلمّا ماتا آذاه سفهاء قريش.

● **الخروج إلى الطّائف**: خرج النبيّ إلى الطّائف يدعو إلى الإسلام، ويطلب النُصرة من أهلها، فأساء ساداتها الردّ، وأغرَوْا به السّفهاء، فآذوه.

● **العوْد إلى مكّة**: عاد النبيّ من الطّائف إلى مكّة في جِوار مُطْعِم بن عَدِيّ بن

نوفل بن عبد مناف، وهو كما ترى سيدٌ من بني عبد مناف بطنِ الرّسول، محمّد بن عبد اللّه بن عبد المُطلِب بن هاشم بن عبد مناف.

● **عرض الدّعوة على القبائل**: كانت وفود العرب ترد مكّة في الموسم، فيأتيها النبيّ، ويعرِض عليها الإسلامَ.

● **بيْعة العقَبة الأولى**: أفلح الرّسول في إقناع بعض الأوس والخزرج [من سكّان يثرب] بالإسلام، فبايعه اثنا عشَر رجُلاً منهم على الإسلام، دون القِتال، إذ لم يُفرَض إلى حينه، ولذلك يُشبّهون بُنود هذه البيعة ببيعة النّساء بعد فتح مكّة (بيْعة بلا قِتال).

● **بيعة العقَبة الثّانية**: فشا الإسلام بـ«المدينة»، وازداد عدد المُؤمنين، فوفد منهم من قابل جماعة، يعُدّها أصحاب السّير بأكثَر من سبعين شخصاً، بايعت النبيّ على «أن يمنَعوه ممّا يمنَعون منه نِساءهم وأبناءهم» [ابن خلدون].

● **الهجرة إلى «المدينة»**: لمّا علمت قريش أنّ للرّسول أتباعاً بغير مكّة، تآمرت على قتله، لكنّ الوحي جاءه بكيدها، فنجا منهم وسلك طريق يثرب برُفقة أبي بكر، واتّخذا في سبيلهما غار ثور (في جبل ثور بأسفل مكّة) مخبأً من أعين قريش، وقد حاول بعض قائفيها، أن يدرِكوهما فلم يفلِحوا إلا سُراقةَ بنَ جُعشم فقد أدركهما ولم ينل منهما. فبلغا المدينة وهناك اتّخذ النبيّ مسجده، ثمّ وادع يهود بكتاب صُلح، بينه وبينهم شرط فيه لهم وعليهم، وآخى بين المُهاجِرين والأنصار.

● **زواج الرّسول من عائشة**: وبالمدينة بنى الرّسول بعائشة بنت أبي بَكر «وهي بنت تسع سنين أو عشْرٍ»، وكان قد تزوّجها بمكّة «وهي بنت سبع سنين» [ابن هشام].

● **الغزوات الأولى**: أوّل غزوة غزاها النبيّ بالمدينة في السّنة الأولى للهجرة، هي غزوة الأبواء (موضع)، خرج فيها يريد قريشاً فلم يلق حرباً، وتذكر كتب التّاريخ والسّير غزوات أخرى للنبيّ، مثل بُواط... ولم يكن في جميعها حرب.

● **البعوث الأولى**: في الغزوات الأولى جميعاً، غزا الرّسول بنفسه، وبعث فيما بينها بُعوثاً، منها **بَعْث عبد اللّه بن جَحْش** ليرصُد قُريشاً، فأصاب المسلمون غنيمة من عِير قريش، وقتلوا أحدهم... وكان ذلك في شهرٍ حرامٍ، فأنكر النبيّ

فعلهم، ثمّ نزل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: 217]، وكانت هذه أوّلَ غنيمة في الإسلام.

● **صَرْف القبلة**: صُرفت القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة، في النّصف الثّاني من السّنة الثّانية هجريّاً.

● **غزوة بدر العُظمى**: بلغ الرّسول في رمضان من **السّنة الثّانية** من الهجرة، أنّ عِيراً لقريش فيها أموال عظيمة مُقبلة من الشّام إلى مكّة، معها رجال عميدُهم أبو سفيان، «فندَب عليه السّلام المسلمين إلى هذه العِير» [ابن خلدون]، واستنفر أبو سفيان قريشاً، فنفَرت، ثمّ نجا بالقافلة، ولكنّ قريشاً أبت الإياب إلى مكّة، فالتقى الجمعان بموضع بين مكّة والمدينة: بدر، فهُزِمت قريشٌ، وغنِم المسلمون غنائمَ اقتسموها، وأسرى أخذوهم. . .

● **قتل النَضر بن الحَرْث وعُقبة بن أبي مُعَيط**: كانا مِمّن يُؤذي النّبيّ قولاً (النّضر)، وفِعْلاً (عُقبة)، فأُسِرا ببدر، فقتَلهما النبيّ صبْراً بضرب عُنُقَيْهما.

● **قتل كعْب بن الأشرف**: قال شعراً بعد بدر يبكي فيه قتلى قريش، وشبّب بنساء المسلمين في المدينة، فانتدب الرّسول لقتله جماعة من المسلمين فيهم أخو كعب من الرّضاعة، فأظهر له انحرافاً عن النبيّ حتّى صدّقه، فلمّا خلوا إليه، قتلوه.

● **غزوة بني قَينُقَاع**: من يهود سنة اثنتين، وقد كان بنو قينُقاع تُجّاراً وصاغة «يعملون بأموالهم» [ابن خلدون]، وكانوا يسكنون بأطراف المدينة، فساءت علاقتهم بالرّسول، وانتقض العهد بينهم وبين المسلمين، فحاصرهم النبيّ حتّى نزلوا على حكمه بأن يَجْلُوا عن المدينة، فالتحقوا بخيبر، وغنِم المسلمون غنائمَ، أخذ منها النبيّ الخُمُسَ (أوّل خُمُس يُخمَس في الإسلام).

● **غزوة أُحُد**: تهيّأت قُريش **سنة ثلاثٍ** لتثأرَ لبدر وغيرها من سرايا المسلمين، فنزلوا قُربَ جبل أُحد تُجاه المدينة، وخرج إليهم المسلمون، فالتقى الجمعان، وانهزمت قُريش أوّلاً، فخلت الرّماة عن مواقعهم، فانهزم المُسلمون، وشُجّ وجه الرّسول. . .

● **بعْث الرّجيع**: الرّجيع ماء لهُذيل قربَ مكّة، وقد قُتِل به جماعة من أصحاب

الرّسول، ابتعثهم مع بعض العرب ليُعلّموهم الدّين، فغدروا بهم، وكان ذلك في السّنة الثّالثة من الهجرة.

● **سَرية بئر مَعُونة**: أرسل النبيّ في السّنة الثّالثة كذلك، أربعين رسولاً أو أكثر إلى أهل نجْد ليُعلّموهم الإسلام، فعدا عليهم بعض بني عامر قرب بئر معونة (ماء لهم)، فقتلوهم عن آخرهم، إلا رجلاً أو اثنين.

● **غزوة بني النّضير**: قبيلة من يهود المدينة، حاول بعضُ رجالها أن يقتلوا النبيّ غِيلة، فحاصرهم بحُصونهم سنة أربع من الهجرة، وظفِر بهم فأجلاهم عن المدينة، إلى خيبرَ.

● **غزوة الخندق**: وتُسمّى **الأحزاب** لاجتماع قريش بحُلفاء من غطفانَ ويهودَ، ولمّا تناهى إلى الرّسول خبرهم، أمر بمشورة سَلمان الفارسي، بأن يُحفر خندق على المدينة. وقد حاصرت الأحزاب المدينة قريباً من شهر في السّنة الخامسة من الهجرة، ولم تكن حرب، لأنّ الفُرقة دبّت بينهم كما تذكر السّير.

● **غزوة بني قريظة**: تذكر السّير أنّ بني قُريظة من يهود المدينة تآمرت مع الأحزاب على حرب محمّد، فلمّا فرَغ من الخندق رأساً، حاصرهم، حتّى نزلوا على حُكم أحد أصحابه: قتل الرّجال، وسبي الذّراري والنّساء، وقَسْم الأموال.

● **زواج الرّسول من زينب بنت جَحْش**: هي زينب بنت جَحْش ابنة أُميمة بنت عبد المطلب عمّة الرسول، وقد تزوّج منها في السّنة الخامسة من الهجرة، وهي التي كانت عند زيد بن حارثة دعيّ النبيّ (مُتبنّاه)، وفي هذه الحادثة نزل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: 37]

● **غزوة بني المُصطَلِق**: بلغ الرّسولَ أنّ بني المصطلِق يأتمرون عليه، فغزاهم في السنة الخامسة من الهجرة وهزمهم، «وسبى النّساء والذريّة» [ابن خلدون]، وكانت منهم جويرية بنت الحرث سيّدهم، وهي التي تزوّج منها الرّسول فيما بعد.

● **حديث الإفك**: تروي كتب التّاريخ والسّيرة أنّ الرسول صلّى الّله عليه

وسلّم، كان يُقرع بين نسائه إذا أراد سفراً، فلمّا كانت غزاة بني المُصطَلِق، قَرَعَتْهُنّ عائشة، فخرجت مع الرّسول، وحين الإياب من بني المصطلق تخلّفت عن عسكر المسلمين سهواً، إذ ظنّ القوم الذين يُرحِلون هودجها أنّها فيه، وقد كانت انصرفت لقضاء حاجة، فأضاعت عِقداً لها، وظلّت تبحث عنه. . . وعندما رجعت عائشة إلى مضرب المسلمين افتقدتهم، فلبثت بالمكان تنتظر، فإذا بصفوان بن المعطَل السُّلَمي، أحد المسلمين ممّن تخلّف عن الجيش يمرّ بها، ويُركبها بعيره حتّى أدركا الجيش. فقال أهل الإفك في عائشة مقال سوء، وكان حسّان بن ثابت من هؤلاء، ثمّ نزل القرآن ببراءة زوج النبيّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۚ لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِۚ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 11].

● **صُلح الحُديْبية**: خرج الرّسول من المدينة في السّنة السّادسة، محرِماً يريد الاعتمار في جماعة من المسلمين، فبلغ خبره قريشاً، فعزمت على صدّه عن مكّة، وانتهى الأمر بمصالحة قريش على رجوعه إلى المدينة ثمّ العودة معتمِراً من قابل، أي في السّنة التّالية للسّادسة، وعلى أن تتّصل الهدنة بين المسلمين وقريش عشَرَة أعوام، وقد أُبرم العهد بموضع قريب من مكة، يُسمّى الحديبية. وخلال مُقام المسلمين بالحديبية تمّت **بيعة الرِضْوَان**، وهي بيعة لرسول اللّه على الموت.

● **الرّسائل إلى المُلوك**: بعث الرّسول فيما بين الحديبية [السّنة السّادسة] ووفاته [السّنة الحادية عشرة] رِجالاً من أصحابه، إلى الملوك والحكّام دُعاةً إلى الإسلام، فاستجاب النّجاشي صاحب الحبشة على ما يذكر بعض كُتاب السّيرة.

● **غزوة خيبر**: فتح النبيّ حصونَ يهود خيبر في السّنة السّابعة، وأصاب منهم سبياً فيهم صفيّة بنت حييّ بن أخطب، التي أعتقها الرّسول ثمّ تزوّجها. وفي هذه الغزاة أهدت امرأة يهودية إلى النبيّ شاة مصلية دسّت فيها سمّاً، فأخبره عظم الذّراع بكيْدها. . . وقد عاد مُهاجرة الحبشة إثر فتح خيبر.

● **عُمْرة القضاء**: أي قضاء العُمرة التي عاهدته عليها قريش يوم الحديبية. خرج لذلك في السّنة السّابعة من الهجرة، وتزوّج بعد إحلاله من ميمونة بنت الحرث، خالة خالد بن الوليد.

● **سَرِيّة مُؤتة**: بعث الرّسول جيشاً إلى الشّام في جُمادى الأولى من السنة الثامنة، فالتقى جندَ هرقل بقرية مُؤتة فاقتتل الجمعان، حتّى قُتِل **الأمراء** الثّلاثة الذين أمّرهم النبيّ على الجيش عسى أن ينوب الثّاني من يُستشهد فالثّالث، ولمّا دُفِعت الرّاية إلى خالد بن الوليد نجا بجيش المسلمين، وعادوا إلى المدينة، فلقيهم النبيّ خارجَها.

● **فتح مكّة**: حين عقد الرّسول الصّلحَ بينه وبين قريش بالحُديبية، أدخل خُزاعة في عَقْده، المُسلمَ منهم والكافرَ، وأدخلت قريش بطناً من كِنانة في حِلفها، فأدرك هذا البطن من كِنانة ثأراً قديماً من خُزاعة، فانتقض الصّلح، وخرج الرّسول يريد فتح مكّة في **السّنة الثّامنة** من الهجرة «في عشَرة آلاف» [ابن خلدون]، ففتحها وأمّن النّاس إلا مناوشات صغيرة، استُشهِد فيها نَفَرٌ من المسلمين، وقُتِل بعض المُشرِكين... ثمّ بايع النبيّ الرّجال فالنّساءَ (**بيعة النّساء**).

● **غزوة حُنَين**: حدثت هذه الغزوة إثر فتح مكّة رأساً [السّنة الثّامنة]، إذ بلغ النبيَّ «أنّ هوازن وثقيف جمعوا له وهم عامدون إلى مكّة وقد نزلوا حُنيناً» من أودية تِهامة [ابن خلدون]، وكان الذي هيّجهم ما بلغهم من فتح الرّسول مكّة، وقد حملت هوازن وثقيف على المسلمين في أوّل الأمر فولوا «مُّدْبِرِينَ» [التّوبة: 25]، ثمّ ثبّت اللّه النبيَّ والمسلمين، فصارت الهزيمة نصراً وغنائم، ردّ النبيّ معظمها (النّساء والأبناء) بعد إسلام هوازن.

● **المُؤلَفَة قُلوبُهم**: أعطى الرّسول من نصيبه في الأنفال قوماً من قريش وغيرِهم، يتألفهم على الإسلام.

● **غزوة تَبُوك**: وتُسمّى **غزوة العُسرة**، «لعُسرها بشدّة الحرب وبُعد البِلاد وفصل الفواكه، وقِلّة الظّلال، وكثرة العدوّ» [ابن خلدون]، وهم **الرّوم** والقبائل العربية النّصرانية الموالية لهم. وهذه **آخر غزوة غزاها النبيّ في سنة تسع**، ولم تكن فيها حرب، إذ صالحت قبائل نصرانية على الجِزية. وقد نزل في غزوة تبوك مُعظم براءة [سورة التّوبة]، تحمِل على المُنافقين الذين كانوا يُخذّلون النّاس، ويُهوّلون عليهم أمر الرّوم. وقبل الوصول إلى المدينة من تبوك [ناحية بالشّام] أمر النبيّ بهدم **مسجد الضّرار** الذي ابتناه بعض المنافقين، وقد جاء ذكره في سورة التّوبة:

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ ۖ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الآية: 107].

● **إسلام ثقيف وهدم اللات**: أسلمت ثقيف، إثر عودة النبيّ من تبوك في رمضان من السّنة التّاسعة هِجرياً، فأمر بهدم آلهتهم اللات [صخرة بيضاء مربّعة].

● **الوُفود**: وفدت على رسول الّله بعد تبوك، قبائل عربيّة كثيرة تُعلن إسلامها، فَسُمِّيت هذه السّنة سنةَ الوُفود.

● **المُباهلة**: تواصل وفود القبائل العربيّة على النبيّ في السّنة العاشرة من الهجرة، مُظهِرين الإسلام، وقد قدم بين الوفود، وفدٌ من نصارى نَجْران يتزعّمهم أميرهم العاقب، وأُسقُفُهم وسيّدهم، فجادلوا عن دينهم، فنزل صدر سورة آل عِمرانَ، وآية المُباهلة وهي: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [الآية: 61]. فأبوا مُباهلة، وسألوا الصّلح، فكتبه النبيّ لهم...

● **اِدّعاء مُسيلمة النبوّة**: وفي السّنة العاشرة من هجرة النبيّ ادّعى مُسيلمة بن حبيب -من بني حنيفة- النبوّة وأنّه أُشرِك فيها مع محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم.

● **حِجّة الوداع**: خرج النبيّ للحجّ في أواخر السّنة العاشرة من الهجرة، وهي آخر حَجّة له، وفيها خطب المسلمين خطبة مطوّلة، بيّن فيها أهمّ شرائع الإسلام.

● **غدير خُم**: هذا الغدير موضع في الطريق بين مكّة والمدينة، نزل به الرّسول عند إيابه من حِجّة الوداع، فخطب النّاس إثر نزول: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 67]، «وقال للجمع كلّه: يا أيّها النّاس، ألست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا بلى. قال: من كنت مولاه فعليٌ مولاه. اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه، وانصُر من نصره، واخذل من خذله» [الحِلّي: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة] وترى الشِيعة أنّ هذه الخُطبة وصيّة لعلي بالخِلافة.

● **بَعْث أسامة بن زيد**: لمّا رجع النبيّ من حِجّة الوداع آخِر ذي الحِجّة من السّنة العاشرة، ابتَعث جيشاً إلى الشّام في المُحرَم من السّنة الحادية عشْرَةَ، أمّر

عليهم مولاه أسامة بن زيد بن حارثة، وقد تكلّم بعض النّاس في إمارة أسامة. . . فتمهّل في المسير، وكان النبيّ قد ابتدأ بالشّكوى من مرضه الذي مات فيه.

● **وفاة الرّسول**: توفّي صلّى اللّه عليه وسلّم، في ربيع الأوّل من السّنة الحاديةَ عشْرَةَ.

فهرس في بعض اصطلاحات السّيرة ووقائعها

اعتنينا في هذا الفهرس بأمّهات المفاهيم والوقائع المُتعلّقة بالسّيرة، وبخاصّة تلك التي دار حولها جدلُ المحدَثين من عربٍ وغربيين كقصّة الغرانيق، وسنّ المبعث، وعام الفيل. . . وقد نهجنا فيه طريقة مخصوصة، إذ أثبتنا المفهوم أو الحدَث وبإزائه المواضع التّي ذكِرَ بها على مختلف الصيغ الصرفية، فجعلنا اصطلاح «أمّي»، و«أمّيين» و«أمّية»، تُجاه مفهوم «الأمّية» في باب الهمزة. و«ولاية» و«مُوالاة» وما اشترك معهما في الدّلالة الاصطلاحية، بإزاء «الولاية» في باب الواو وهكذا. وقد رتّبناه على حروف المُعجم، وحَسَب الحرف الأوّل للكلمة، لا الأصل الاشتِقاقي.

فهرس الأعلام

لم نثبت في هذا الفهرس اسم محمّد (ص) لتواتره في البحث بأسره.

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(ر)

(ز)

(س)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

الفهرس العام

الباب الثّاني
اِتّجاهات الكِتابة في سيرة النبيّ خلال العصر الحديث

الباب الثّالث
وظائف الكِتابة الحديثة في سيرة النبيّ محمّد

يذكر الباحِثون أنّ ما صُنّف في السّيرة النبوية في هذا العصر، يفوق عدَداً ما وضعه القُدامى خلال قرون، وهو ما يجعل من هذا «الجنس» الجامع ظاهرةً ثقافيةً بارِزةً في الاجتماع العربي والإسلامي الحديث.

لا ريب في أنّ هذه الظّاهرة الثّقافية في حياة العرب والمُسلِمين المُحدَثين تستأهِل تفسيراً، من أجل الوقوف على سرّ هذه العودة القويّة إلى السّيرة النّبوية، مع وفرة ما كُتِب فيها قديماً وأغلبُه مطبوع، ومُغنٍ في عرض حياة محمّد. لقد حظِيت علوم إسلامية أخرى بدراسات وفيرة ترصُد طرائق المُحدَثين في التّعامل معها، فأُفرِدت بُحوث لمكانة الحديث النّبوي في الفكر الإسلامي الحديث، وأخرى لاتّجاهات التّفسير في العصر الحديث، بل لعلّه حاز أوسَع اهتمام. أمّا السّير النّبويّة الجديدة فلم تحظَ على كثْرَتِها بالقَدْر نفسه من الدّرس، وما أُنجز حولَها من بُحوث يكاد يقتَصِرُ على بعض مُؤلّفات الكُتّاب العرب المِصريينَ، هيكل وطه حُسين والعقاد وغيرهم... وعلى هذا النّحو تُركت السّير الّتي صنعها الشّيعة المُحدَثون، والنّصارى العرب، وهي تصانيفُ تُباينُ نَمَطَ السّير الرّائجة الّتي تتّخذ من المصادر السُنّية القديمة عُمدَةً.

إنّ انعدام دراسة وافية لمُدوّنة السّيرة الحديثة، كان باعِثاً مُحفّزاً على هذا البحث.

حسن بزاينيّة

باحث تونسي متخصص في اللغة العربية وآدابها


ISBN 978-9953-68-725-4





الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com